MARGUERITE HARL
GILLES DORIVAL OLIVIER MUNNICH

LA BIBLE GRECQUE DES SEPTANTE

DU JUDAÏSME HELLÉNISTIQUE AU CHRISTIANISME ANCIEN

INITIATIONS AU CHRISTIANISME ANCIEN

cerf

LA BIBLE GRECQUE
DES SEPTANTE

INITIATIONS AU CHRISTIANISME ANCIEN

Jean GAUDEMET : *Les Sources du droit de l'Église en Occident, du IIe au VIIe siècle.*

Michel TARDIEU, Jean-Daniel DUBOIS : *Introduction à la littérature gnostique*, tome 1, *Collections retrouvées avant 1945.*

Gilles DORIVAL, Marguerite HARL et Olivier MUNNICH : *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique à la patristique grecque.*

Micheline ALBERT, Robert BEYLOT, René-G. COQUIN, Bernard OUTTIER, Charles RENOUX : *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures.*

A paraître

Roland DELMAIRE : *Les institutions impériales de Constantin à Justinien,* tome 1, *Les Institutions palatines.*

Michel TARDIEU, Jean-Daniel DUBOIS : *Introduction à la littérature gnostique*, tome 2, *Les Documents de Nag' Ḥammādī.*

Collection publiée par le Groupement de recherche 25
du Centre National de la Recherche Scientifique
Histoire de l'antiquité tardive et du christianisme ancien

GILLES DORIVAL
MARGUERITE HARL
OLIVIER MUNNICH

LA BIBLE GRECQUE DES SEPTANTE

Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien

« Initiations au christianisme ancien »

Éditions du CERF / Éditions du C.N.R.S.
1994

ISBN 2-204-02821-5 (Cerf)
ISBN 2-222-04155-4 (C.N.R.S.)
ISSN en cours



AVERTISSEMENT POUR LA DEUXIÈME ÉDITION

La Bible grecque des Septante est parue en 1988. Elle est aujourd'hui épuisée. Sans doute aurait-il été souhaitable de réviser et d'augmenter cet ouvrage, élaboré il y a près de dix ans, car les études sur la Septante se sont beaucoup développées au cours de ces dernières années. Nous nous contentons d'une simple réimpression, en signalant cependant ici quelques-unes des principales études publiées depuis 1988, essentiellement des livres et des recueils, ainsi que des articles qui nous ont paru d'une importance capitale.

Ouvrages d'ensemble

Nous signalions dans *La Bible grecque des Septante* qu'il n'existait aucun ouvrage d'ensemble sur la LXX qui fût rédigé en langue française. Depuis est paru un grand article, riche et complet, qui contribue à combler cette lacune : B. Botte et P.-M. Bogaert, « Septante et versions grecques », *DBSuppl.* 12, 1993, col. 536-692.

Plusieurs ouvrages généraux rédigés dans d'autres langues doivent également être signalés : S. P. Carbone et G. Rizzi, *Le Scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche*, Bologne, 1992 ; S. Olofsson, *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Stockholm, 1990 ; J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, 1993.

Instruments de travail

La Bibliographie de la Septante publiée par S. P. Brock, C. T. Fritsch et S. Jellicoe en 1973 à Leyde est complétée par C. Dogniez, *Bibliography of the Septuagint / Bibliographie de la Septante (1970-1993)*, Leyde, 1995.

Deux nouveaux lexiques sont parus : J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, with the Collaboration of G. Chamberlain, Part. I. A.-I, Stuttgart, 1992 ; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint (The Twelve Prophets)*, Louvain, 1993. Pour la lexicographie, il faut encore signaler les nouveaux volumes des *New Documents Illustrating Early Christianity* : Volume 5, *Linguistic Essays*, by H. R. Horsley, Macquarie University (Australie), 1989 ; Volume 6, *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1980-1981*, by S. R. Llewelyn with the Collaboration of R. A. Kearsley, 1992.

Pour les citations par les Pères, on signalera la parution du volume 5 de *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* (Centre d'Analyse et de Documentation patristiques), Paris, CNRS, 1991 (Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Amphiloque d'Iconium).

Éditions

L'édition de la LXX entreprise depuis 1931 sous les auspices de l'Académie des Sciences de Göttingen a donné le jour à deux nouveaux volumes : J.-W. Wevers, *Exodus*, Septuaginta, vol. II, 1, 1991 ; R. Hanhart, *Esdrae liber II*, Septuaginta, vol. VIII, 2, 1993.

Parmi les documents de Qumrân, la révision de la LXX découverte dans le désert de Juda et publiée à titre préliminaire par D. Barthélemy en 1963 a donné lieu à une édition approfondie : E. Tov, with the Collaboration of R. A. Kraft and a Contribution by P. J. Parsons, *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8ḤvXIIgr)*, Oxford, 1990. Les fragments grecs de la grotte IV ont été édités par P. W. Skehan, E. C. Ulrich et J. E. Sanderson : *Qumran Cave 4. IV. Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, Oxford, 1992.

Les savants espagnols nous font maintenant connaître le texte

antiochien de la Septante des *Règnes* : N. Fernández Marcos et J. R. Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega, I, 1-2 Samuel,* con la colaboración de M. V. Spottorno y Díaz Caro y S. P. Cowe, Madrid, 1989 ; N. Fernández Marcos et J. R. Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega, II, 1-2 Reyes,* con la colaboración de M. V. Spottorno y Díaz Caro, Madrid, 1992.

L'édition de Josué préparée par M. Margolis a été partiellement éditée par E. Tov, *Max L. Margolis, The Book of Joshua in Greek, Part V : Joshua 19:39-24:33,* Philadelphie, 1992.

Histoire et critique textuelles

Les contributions les plus importantes sont : D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes,* Fribourg, Göttingen, 1992 ; N. Fernández Marcos, *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings,* Leyde, 1994 ; A Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch,* Manchester, 1991 ; Z. Talshir, *The Alternative Story of the Division of the Kingdom (LXX 3 Kingdoms 12:24a-z),* Jérusalem, 1993 (paru en hébreu en 1989) ; B. A. Taylor, *The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns,* Vol. 1. *Majority Text,* Atlanta, Géorgie, 1992 ; vol. 2. *Analysis,* Atlanta, Géorgie, 1993 ; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible,* Minneapolis, Assen, Maastricht, 1992 (édition révisée et augmentée du livre paru en hébreu en 1989) ; J. Trebolle Barrera, *Centena in libros Samuelis et Regum. Variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes,* Madrid, 1989 ; J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus,* Atlanta, Géorgie, 1990 ; J. W. Wevers, *Text History of the Greek Exodus,* Göttingen, 1991.

Traductions

Plusieurs traductions de la Septante en diverses langues modernes sont en cours d'élaboration. L'entreprise la plus avancée est *La Bible d'Alexandrie* que dirige M. Harl. La préparation de cette série (traduction en français de la Septante, accompagnée d'une abondante annotation, philologique et exégétique), nous avait incités à écrire, à titre d'Introduction ce manuel *La Bible grecque des Septante,* aujourd'hui réimprimé. Les cinq volumes du Pentateuque

sont maintenant disponibles (*La Genèse*, par M. Harl, Paris, 1986 ; *L'Exode*, par A. Le Boulluec et P. Sandevoir, 1989 ; *Le Lévitique*, par P. Harlé et D. Pralon, 1988 ; *Les Nombres*, par G. Dorival, 1994 ; *Le Deutéronome*, par C. Dogniez et M. Harl, 1992). Un commentaire plus développé des premiers chapitres de la *Genèse* se lit chez M. Alexandre, *Le Commencement du livre. Genèse I-IV. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988. Le point sur l'entreprise a été fait par M. Harl, « La "Bible d'Alexandrie" et les études sur la Septante. Réflexions sur une première expérience », *Vigiliae Christianae* 47, 1993, p. 313-340.

En Italie, dans le cadre d'une étude sur les Douze petits prophètes, deux premières publications comportent une traduction de la Septante pour Amos et Osée : S. P. Carbone et G. Rizzi : *Il libro di Osea, secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca detta dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum*, Bologne, 1992 ; *Il libro di Amos, secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca detta dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum*, Bologne, 1993.

Enfin, il faut signaler le projet d'une traduction en anglais sous les auspices de l'IOSCS (International Organization for Septuagint and Cognate Studies) sous le titre : *A New English Translation of the Septuagint and the Other Old Greek Translations* (NETS).

Études

Les spécialistes du monde entier se retrouvent tous les trois ans dans les colloques organisés par l'IOSCS et publiés dans la collection SCS (Septuagint and Cognate Studies) : C. E. Cox, *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Leuven 1989*, Atlanta, Géorgie, 1991 ; L. Greenspoon et O. Munnich, *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Paris 1992*, à paraître en 1995.

D'autres colloques ont porté sur la Septante et sont publiés dans la même collection : T. Muraoka, *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography*, Atlanta, Géorgie, 1990 ; G. J. Brooke et B. Lindars, *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester 1990)*, Atlanta, Géorgie, 1992.

Des spécialistes se sont regroupés autour de thèmes communs : M. Hengel, A. M. Schwemer (éd.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum,* Tübingen, 1994.

Plusieurs savants ont été honorés par leurs collègues et élèves d'un volume de mélanges : G. J. Norton, S. Pisano, *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday,* Fribourg, Göttingen, 1991 ; D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers, *Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlass seines 65. Geburtstages,* Göttingen 1990 ; G. Dorival, O. Munnich, *« Selon les Septante ». Mélanges offerts en hommage à Marguerite Harl,* Paris, 1995.

Les articles sur la Septante de certains savants ont été rassemblés dans un ouvrage : A. Aejmalaeus, *On the Trail of Septuagint Translators. Collected Essays,* Kampen, 1993 ; A. Aejmalaeus, R. Sollamo (éd.), *I. Soisalon-Soininen, Studien zur Septuaginta-Syntax,* Helsinki, 1987 (non signalé dans notre livre de 1988) ; M. Harl, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens,* Paris, 1992.

Quelques études peuvent encore être signalées : M. Cimosa, *La Preghiera nella Bibbia Greca, Studi sul vocabulario dei LXX,* Rome, 1992 ; S. Olofsson, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint,* Stockholm, 1990 ; A. Thibaut, *L'Infidélité du peuple élu : ἀπειθῶ entre la Bible hébraïque et la Bible latine,* Rome, Turnhout, 1988. On trouvera dans la nouvelle Bibliographie de la Septante de C. Dogniez, citée ci-dessus dans cet Avertissement, de nombreux autres titres.

Pour le contexte historique de la Septante, dans une abondante production, trois livres peuvent être cités : J. Mélèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte. De Ramsès II à Hadrien,* Paris, 1991 ; M.-J. Mulder, H. Sysling (éd.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity,* Assen, Maastricht, 1988 (avec un article d'E. Tov, « The Septuagint », p. 161-188) ; E. Will, C. Orrieux, *« Prosélytisme juif » ? Histoire d'une erreur,* Paris, 1992.

Gilles Dorival, Marguerite Harl, Olivier Munnich
Septembre 1994

AVANT-PROPOS
(1987)

Nous avons pris naguère l'initiative de proposer au public de langue française une traduction annotée de la Septante, sous le titre *La Bible d'Alexandrie*. Le volume I, la *Genèse*, a paru en 1986. La Septante est la première version de la Bible hébraïque, faite en grec à partir du IIIᵉ siècle avant notre ère, à Alexandrie, par des Juifs dont on dit qu'ils étaient au nombre de « soixante-dix ». Elle est devenue par la suite ce que les chrétiens appelèrent leur « Ancien Testament ». Œuvre d'une importance capitale à la fois pour l'histoire du judaïsme hellénistique et la compréhension des origines chrétiennes, cette Bible grecque est encore trop largement et injustement méconnue.

Tout en élaborant et faisant avancer ce programme, mes collaborateurs du centre Lenain de Tillemont et moi-même étions bien conscients qu'il fallait en même temps offrir une introduction générale à la Septante : depuis quelques décennies elle est l'objet d'une attention renouvelée, parce qu'elle se trouve au carrefour de plusieurs disciplines en plein développement. Il nous paraît donc souhaitable, malgré les difficultés, de tenter maintenant de faire le point sur quelques-uns des résultats récemment acquis, d'indiquer les problèmes encore débattus, de suggérer des perspectives de recherche parfois ouvertes par nos propres travaux.

Les instruments de travail actuellement disponibles, en anglais et en espagnol notamment, ou bien sont anciens, même s'ils restent fort utiles (H.B. Swete, 1902), ou bien sont seulement bibliographiques (S.P. Brock, C.T. Fritsch, S. Jellicoe, 1973), ou bien n'abordent pas toutes les questions que nous voulons traiter (S. Jellicoe, 1968 ; N. Fernández Marcos, 1979). Venus à la Septante depuis la patristique grecque, nous estimons en effet important de ne pas nous limiter à l'histoire de la Septante, ni même aux problèmes posés par son texte, mais d'examiner sa « réception » par ceux

qui l'ont utilisée, les Juifs hellénisés d'abord, les rédacteurs du Nouveau Testament et les chrétiens de langue grecque ensuite.

En langue française, il n'existe sur la Septante aucun ouvrage d'ensemble, même si nous pouvons citer et utiliser bon nombre d'études particulières remarquables, par exemple celles de D. Barthélemy, P.-M. Bogaert, S. Daniel, R. Le Déaut, et d'autres encore que l'on trouvera mentionnées dans notre bibliographie.

*
* *

Dès l'Antiquité, la Septante a été l'objet de controverse : elle fut d'abord admirée dans le judaïsme hellénistique, puis sévèrement corrigée et finalement rejetée par le judaïsme palestinien. Adoptée par les premiers chrétiens, elle servit de modèle à la plupart des autres versions anciennes de la Bible et resta même le texte de référence pour les Églises modernes de rite grec. Elle a cependant été mise en question dans le christianisme même, remaniée et finalement remplacée en Occident pour la plupart des livres bibliques par la version latine de Jérôme faite sur l'hébreu. Son souvenir s'est effacé dans la mémoire de ceux qui fondent leur religion sur la Bible.

En faisant retour au texte hébreu dès le IIe siècle de notre ère, les Juifs clôturaient cinq ou six siècles au cours desquels ils avaient lu la Bible aussi bien en grec qu'en hébreu. Cette période pourtant non négligeable de leur histoire religieuse tomba dans un oubli à peu près complet : seules quelques réflexions talmudiques sur la Septante attestent la permanence d'un intérêt pour ce texte. A l'époque moderne, la Septante reste encore très largement occultée dans la conscience et la culture juives du plus grand nombre, alors même que des études savantes émanant d'érudits juifs contribuent brillamment à une meilleure connaissance de ce que fut cette première version juive de la Bible hébraïque. On songe ici aux travaux de Z. Frankel, de E. Bickerman, de I.L. Seeligmann, de P. Katz (Walters), de H.M. Orlinsky, de bien d'autres jusqu'aux « septantistes » israéliens contemporains comme E. Tov.

Dans les Églises chrétiennes d'Occident, la Vulgate latine fut le seul « Ancien Testament » du Moyen Age et du monde moderne. Seuls quelques savants de la Renaissance, notamment des oratoriens, s'intéressèrent à la Septante : pour l'éditer (Pierre Morin, 1586), pour la traduire en latin (Nobilius, 1588 ; Jean Morin, 1628).

Mais un tel attachement à des œuvres de l'Antiquité avait été dénoncé au cours des débats sur « l'Écriture seule » ou « l'Écriture et la tradition ecclésiastique » qui avaient opposé lors de la Réforme, entre autres raisons, protestants et catholiques : la Septante fut alors rangée du côté de la « communion romaine. » Et cependant, tout en la vénérant, l'Église catholique continua de négliger cette source de sa « tradition ». Lorsque au milieu du XIXe siècle P. Giguet, un universitaire de culture classique, en donna une traduction française (1865-1872), cet effort inattendu, original, resta sans écho malgré l'appui du R.P. Duley, de l'ordre des Dominicains.

La fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle furent dominés par la « critique allemande ». Les biblistes des confessions chrétiennes se consacrèrent presque exclusivement à l'étude du texte hébreu et de ses sources. Les catholiques de langue française allaient se former à l'École biblique de Jérusalem où dominait également le souci du texte hébreu, de son histoire, des témoignages de l'archéologie. Sans doute faut-il mentionner de notables exceptions, puisque les premiers grands instruments de travail sur la Septante s'élaboraient au cours de la même période : en Allemagne avec Paul de Lagarde ; en Angleterre avec H.B. Swete, A.E. Brooke et N. McLean, H. St J. Thackeray, E. Hatch et H.A. Redpath.

Jusqu'à une époque récente, la Septante n'était prise ni comme l'objet principal des études bibliques, ni comme la version juive ayant eu une vie réelle dans le judaïsme hellénistique, ni non plus comme une source exégétique des premières Églises chrétiennes. Des deux traditions textuelles, hébraïque et grecque, qui avaient longtemps vécu d'une vie jumelle, parallèle, interactive, une seule, l'hébraïque, était l'objet d'innombrables études, à la fois dans le judaïsme tout au long des siècles et dans les écoles bibliques chrétiennes. L'autre, la tradition grecque, restait un objet inerte de vénération, mais non de travail et de recherche.

*
* *

Depuis le début du XXe siècle, les progrès accomplis en plusieurs disciplines voisines ont contribué à mettre en valeur la Septante. Ces progrès ont créé pour elle des conditions nouvelles d'étude, avec des problématiques renouvelées et une réévaluation de son importance. La Septante émerge actuellement comme objet autonome

d'études scientifiques, bénéficiant du concours de ces sciences connexes en plein essor.

La première réévaluation eut lieu, me semble-t-il, lorsque l'attention portée sur les inscriptions et les papyrus de l'époque impériale et romaine permit, avec A. Deissmann (1897, 1901), de situer la langue de la Septante et du Nouveau Testament dans l'évolution générale de la langue grecque, de la réintégrer dans une continuité linguistique. Ces œuvres sortirent dès lors du ghetto où elles étaient enfermées avec quelque mépris, sous le titre de « grec biblique » qui les marginalisait, comme s'il avait existé une langue différente du grec, une sorte de jargon. Les juifs, puis les chrétiens, parlaient naturellement la *langue* de leur temps, la Koinè, même si leur *parole* usait de quelques emplois propres, avec des néologismes sémantiques et des sémitismes. En situant ce grec de manière plus exacte, les philologues étendaient les champs de références culturelles du texte des Septante et, plus d'une fois, modifiaient le sens que l'on croyait être celui de leurs mots. La Septante est désormais considérée comme un monument de la Koinè hellénistique, analogue aux « documents » conservés sur les papyrus. Elle n'est plus isolée. On peut mesurer avec plus d'exactitude, sous les mots de la Septante, l'acculturation du judaïsme à l'hellénisme.

Parallèlement à cette nouvelle appréciation de la langue des Septante, les méthodes d'édition de textes se développèrent, visant à fournir pour chaque texte une vue « critique » de son établissement par la comparaison des variantes qui séparent les manuscrits en familles. Ces méthodes, d'abord mises en œuvre sur les centaines de manuscrits du Nouveau Testament, furent ensuite mises au service des grandes entreprises d'éditions critiques de la Septante comme celles de Cambridge depuis 1906 et de Göttingen depuis 1931. L'intérêt peut maintenant se porter sur une histoire vivante du texte de la Septante. Elle n'est ni une œuvre monolithique, ni un texte fixé une fois pour toutes. Elle fut au cours des siècles recopiée, révisée, recensée dans les divers milieux qui l'utilisaient, l'interprétaient, la conservaient, avec des intentions distinctes. Le texte de la Septante, grâce aux travaux de ses éditeurs modernes, devient à la fois de plus en plus complexe et de plus en plus riche d'enseignements sur les diverses générations de lecteurs qui la transmirent, en des régions diverses.

La deuxième révolution qui modifia le regard porté sur la Septante résulte des nouveaux manuscrits, hébreux et grecs, découverts à Qumrân et au désert de Juda, à la fin des années quarante.

Jusqu'à cette date on vivait avec l'idée un peu simple que, lorsque la Septante s'écartait du texte hébreu plus tard fixé par les massorètes (le texte massorétique), elle pouvait parfois servir de témoin d'un texte prémassorétique (idée que les biblistes exploitaient abondamment pour «corriger» le texte hébreu lorsque celui-ci était incompréhensible ou trop obscur); elle s'écartait aussi de son modèle supposé par des «fautes» de lecture, des «interpolations», des additions ou des lacunes, sinon des «contresens». On assimilait un peu trop vite son modèle hébreu à celui que nous connaissons, le texte massorétique. Paradoxalement le témoignage textuel de la Septante était à la fois pris en grande considération (elle pouvait être au service d'une reconstitution du texte hébreu) et méprisé (la Septante n'était souvent qu'une traduction de mauvaise qualité). Or les manuscrits de Qumrân et du désert de Juda ont permis deux découvertes principales: l'une est que, au cours du Ier siècle de notre ère, le texte hébreu de la Bible est attesté sous des formes encore en évolution; certains versets de la Septante, considérés comme des ajouts interpolés, ont toutes chances d'avoir authentiquement appartenu à son modèle hébreu, plus tard modifié; l'autre, que le texte grec de la Septante y est connu sous une forme résultant de révisions juives antérieures à celles que nous connaissions par les *Hexaples* d'Origène, et qu'il était donc lui aussi «en mouvement». Rien n'autorise plus à comparer de façon simpliste les deux traditions textuelles: on ne peut pas se servir de la Septante pour corriger ou améliorer le texte massorétique sans observer des règles de prudence (elle traduisait un modèle hébreu largement antérieur au texte massorétique). Rien non plus, pour la même raison, ne permet de dire que la Septante «se trompe», «commet des fautes», «ajoute» ou «retranche». Les deux textes ont évolué, chacun dans sa propre tradition de copies et de révisions, même s'il y eut à plusieurs moments des réadaptations de la version grecque à un nouvel état du texte hébreu. Les biblistes sont en présence de deux traditions textuelles parallèles, avec des interactions, toutes deux en constant mouvement dans les siècles hellénistiques et romains, avant la fixation du texte hébreu à partir du IIe siècle de notre ère et les premières grandes éditions (chrétiennes) de la Septante aux IVe et Ve siècles. Ces deux traditions doivent être prises dans leur originalité propre, sans que l'une soit contaminée par ce que l'on apprend de l'autre. La Septante, par conséquent, doit être étudiée pour elle-même, pour sa propre histoire.

Je placerai en troisième lieu le renouveau d'intérêt porté aux littératures peu connues, en quelque sorte marginales, et, en particu-

lier, aux œuvres juives non canoniques chez les Juifs, ce que nous appelons d'un terme chrétien les « écrits intertestamentaires », pour la plupart postérieurs à la Bible canonique des Juifs (l'« Ancien Testament » des chrétiens), antérieurs ou contemporains du « Nouveau Testament ». Éditions, traductions, commentaires, monographies permettent depuis une trentaine d'années de mieux connaître ces productions, ainsi que les Targums araméens des livres bibliques. Mieux les connaître, c'est reconnaître la productivité du judaïsme avant ou pendant les origines chrétiennes et situer plus précisément la Septante aux débuts de ces productions. Dans une telle perspective, la Septante se révèle elle aussi comme œuvre propre à ce judaïsme, première traduction de la Bible hébraïque, adaptée, actualisée, enrichie par les traits originaux de la théologie et de la foi des Juifs de la Diaspora ou de Palestine au cours des IIIe et IIe siècles avant notre ère. La Septante n'est plus isolée mais intégrée à nouveau dans un très large corpus d'œuvres juives, véhiculant des *traditions de lecture* de la Bible qui entourent l'éclosion du christianisme.

Oserai-je, lectrice des travaux modernes des exégètes chrétiens, ajouter ce qui me paraît être une quatrième raison du changement de problématique à l'égard de la Septante ? Le temps des positions apologétiques encore en vigueur au début du XXe siècle, faisant de saint Paul et de tout le Nouveau Testament un commencement quasi absolu de la pensée chrétienne, ce temps semble révolu. Les exégètes acceptent de marquer la continuité entre lecture juive et lecture chrétienne de la Bible, d'abandonner les perspectives qui voient une coupure radicale entre Ancien et Nouveau Testament, de dénoncer l'antijudaïsme de certaines positions, de voir en la foi juive l'authentique matrice de la foi chrétienne. L'abandon d'une lecture apologétique du Nouveau Testament et sa mise en situation au sein d'écrits juifs ont pour conséquence le respect de la Septante au titre de « réception » de la révélation divine, ayant une valeur « authentique », aux sens que peut prendre cet adjectif en histoire et en théologie.

*
* *

L'objet du présent manuel est donc de faire le point sur les résultats récemment acquis en ces divers domaines : l'histoire de la

langue grecque postclassique, l'étude des états textuels hébreu et grec, le judaïsme hellénistique, l'exégèse juive et l'exégèse chrétienne. J'ajouterai, puisque c'est là notre propre domaine, la patristique grecque : comment la Septante a-t-elle été lue, reçue, comprise, par les écrivains chrétiens des premiers siècles et, d'une façon plus générale, par tous les chrétiens hellénophones qui l'ont utilisée ?

Notre ouvrage se présente en trois parties correspondant aux trois principales voies d'approche des études sur la Septante : son histoire (ses origines, sa constitution plénière, sa vie dans le judaïsme) ; l'étude de son texte (ses états textuels révélés par la diversité de ses manuscrits, sa langue, ses divergences par rapport à l'hébreu « massorétique ») ; l'exégèse et la théologie fondées sur son texte (ce qu'elle a produit de spécifique dans le Nouveau Testament et chez les Pères grecs).

Les trois auteurs du présent ouvrage ont ensemble mis au point le plan, c'est-à-dire la répartition des documents dans les neuf chapitres. Tous trois universitaires hellénistes, ils ont choisi de rédiger de façon autonome ce qui correspondait le mieux aux goûts de chacun et à ses compétences particulières. La bibliographie leur est commune mais ils ont réparti les titres, d'un commun accord, dans les paragraphes où les références à ces publications étaient le plus directement utiles.

Un fil conducteur court tout au long des neuf chapitres : c'est la vie même de la Septante, de sa naissance à sa maturité, à sa fécondité, puis à sa postérité, à sa présence continuée dans les mains pieuses des orthodoxes orientaux, tandis qu'ailleurs elle disparaissait, resurgissant maintenant comme objet autonome, que peut-être les historiens du judaïsme et du christianisme prendront mieux en compte.

Les exposés tentent de mettre en lumière les acquis récents (par exemple pour l'évolution de son texte, ou l'intelligibilité de sa langue), les questions discutées (par exemple le problème de ses origines ou l'hellénisation de la pensée hébraïque), les perspectives ouvertes (a-t-elle joué un rôle déterminant pour les formulations de la foi chrétienne ?).

Notre ambition est de faire entrer de plein droit la Septante non pas seulement dans la culture biblique mais, d'une façon plus générale, dans la curiosité de quiconque prend goût aux textes de valeur universelle. De même que la collection « La Bible d'Alexandrie » vise à faire lire la Septante avec son accompagnement de commentaires juifs et chrétiens, de même cet ouvrage vise à fournir les

renseignements qui assisteront cette lecture, en l'insérant dans la diversité des problèmes qu'elle pose, en la rendant plus compréhensive, plus intelligente, plus ouverte.

Marguerite Harl,
juin 1987.

Les auteurs remercient le Greco 25 et son responsable Jacques Fontaine, ainsi que les Éditions du Cerf associées aux Éditions du CNRS, qui ont accepté un ouvrage sur la Septante dans la collection « Initiations au christianisme ancien ».

Ils remercient les instituts et bibliothèques dont les responsables leur ont généreusement ouvert les portes : à Paris, à la bibliothèque de l'École normale supérieure, à la Bibliothèque œcuménique et scientifique des études bibliques (BOSEB), à la Bibliothèque des études sémitiques du Collège de France, à la bibliothèque des Pères dominicains du Saulchoir ; à Göttingen, au Septuaginta-Institut.

Cet ouvrage a été préparé avec l'aide du centre Lenain de Tillemont de l'université de Paris-Sorbonne, unité associée au CNRS. Il a bénéficié de la collaboration constante et efficace de Cécile Dogniez, ingénieur d'études du CNRS, notamment pour la documentation bibliographique, les relectures et la confection des index. Les auteurs lui expriment ici leur reconnaissance.

SOMMAIRE

On trouvera la table des matières complète à la fin du volume.

BIBLIOGRAPHIE

Il existe une *bibliographie* des études sur la Septante qui relève les ouvrages et articles *publiés avant 1969*. Nous renvoyons à cet ouvrage sous le sigle *BFJ*:

— S. P. BROCK, C. T. FRITSCH, S. JELLICOE, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leyde, 1973.

Le bulletin de l'*International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (IOSCS) donne des informations sur des travaux récents ou en cours. Notre sigle pour ce bulletin sera: *BIOSCS* (annuel, depuis 1968). Depuis le n° 19, 1986, l'éditeur est Melvin K. H. Peters, Duke University, Durham, North California 27706, USA.

Les *listes ci-dessous* signalent les ouvrages, recueils et articles de portée générale qui, cités plusieurs fois dans notre ouvrage, le seront *de façon abrégée*: on trouvera ici, entre parenthèses, l'abréviation utilisée. Les ouvrages et recueils ont une abréviation *en italiques*; les articles ont une abréviation entre guillemets, suivie de points de suspension.

La *bibliographie I* réunit les ouvrages portant de façon spécifique sur la Septante. Trois d'entre eux sont des *Introductions générales à la Septante:* H. B. SWETE (1902, rév. 1914, réimpr. 1968), S. JELLICOE (1968) et N. FERNÁNDEZ MARCOS (1979).

La *bibliographie II* donne quelques études sur l'histoire du judaïsme à l'époque de la Septante.

Les *bibliographies particulières* sont données dans les chapitres (p. ex.: Manuscrits et éditions, p. 130, 133, 135, 200; Instruments de travail sur la syntaxe et le lexique, p. 235-236 et 241-243).

L'*index des auteurs modernes,* situé à la fin de notre ouvrage, p. 353, rassemble les noms de tous les auteurs des ouvrages et articles, qu'ils soient cités ci-dessous ou qu'ils se trouvent dans nos chapitres. La première référence donnée dans cet index renvoie à la page où le titre est donné de façon complète.

*
* *

Bibliographie I. La Septante

Ouvrages, articles, recueils. Abréviations utilisées.

— Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB), *Études sur le judaïsme hellénistique* (Congrès de Strasbourg, 1983), *Lectio Divina* 119, Paris, 1984 (= *Études ACFEB*).
— J. BARR, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations, MSU* 15, 1979 (= J. BARR, *The Typology*). Les autres publications seront données avec les références complètes.
— D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila, VTSuppl.* 10, Leyde, 1963 (= D. BARTHÉLEMY, *Devanciers*).
— D. BARTHÉLEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament, OBO* 21, Fribourg, Göttingen, 1978 (= D. BARTHÉLEMY, *Études*).
— D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, I, Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, OBO* 50/1, Fribourg, Göttingen, 1982 (= D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle,* I); *Critique textuelle de l'Ancien Testament, II. Isaïe, Jérémie, OBO* 50/2, Fribourg, Göttingen, 1986 (= D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle,* II) (l'importante introduction du volume I fait l'histoire de la critique textuelle de l'AT : p.*1-*63).
Articles cités avec une référence abrégée :
« Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la LXX », *RB* 60, 1953, p. 18-29 (*Études,* p. 38-50) (= D. BARTHÉLEMY, « Redécouverte... »); « Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament », *VTSuppl.* 9, Leyde, 1963, p. 285-304 (*Études,* p. 91-110) (= D. BARTHÉLEMY, « Les Tiqquné... »); « L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie », *Theologische Zeitschrift* 21, 1965 (*Études,* p. 127-139) (= D. BARTHÉLEMY, « L'AT a mûri... »); « Eusèbe, la LXX et les autres », *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg (1er-3 octobre 1969),* Paris, 1971, p. 51-65 (*Études,* p. 179-193) (= D. BARTHÉLEMY, « Eusèbe... »); « Qui est Symmaque ? », *CBQ* 36, 1974 (*Études,* p. 307-321) (= D. BARTHÉLEMY, « Qui est Symmaque ? »); « Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec ? », *On Language, Culture and Religion. In Honor of E. A. Nida,* La Haye, 1974, p. 23-41 (*Études,* p. 322-340) (= D. BARTHÉLEMY, « Pourquoi la Torah... »); « Prise de position sur les autres communications du colloque de Los Angeles », 1972 (*Études,* p. 255-288) (= D. BARTHÉLEMY, « Prise de position... »); « Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte » (*Études,* p. 289-303) (= D. BARTHÉLEMY, « Notes... »); « L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135) », J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon de l'AT. Sa formation et son histoire,* Genève, 1984, p. 9-45 (= D. BARTHÉLEMY, « L'état de la Bible... »); « L'enchevêtrement

de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations existant entre la LXX et le TM», *Studies Wevers,* 1984, p. 21-40 (= D. BARTHÉLEMY, «L'enchevêtrement...»). Les autres articles seront donnés avec leurs références complètes. *Mélanges Barthélemy,* voir P. CASETTI.

— E. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History,* 2 vol., Leyde, 1976, 1980 (= E. BICKERMAN, *Studies*, I et *Studies*, II).

Articles cités sous forme abrégée: «Some Notes on the Transmission of the LXX», *A. Marx Jubilee Volume,* New York, 1950 (*Studies*, I, p. 137-166) (= E. BICKERMAN, «Some Notes...»); «The Septuagint as a Translation», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 28, 1959 (*Studies*, I, p. 167-200) (= E. BICKERMAN, «The Septuagint...»).

— P.-M. BOGAERT, «Les études sur la Septante. Bilan et perspectives», *RThL* 16, 1985, p. 174-200 (= P.-M. BOGAERT, «Les études...»). Les autres articles seront donnés avec leurs références complètes.

— S. P. BROCK, «The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity», *Alta: The University of Birmingham Review*, II, 1969, repris dans S. JELLICOE, *Studies,* p. 541-571 (= The Phenomenon of Biblical...»); «The Phenomenon of the Septuagint», *Oudtestamentische Studien* 17, 1972, p. 11-36 (= S. P. BROCK, «The Phenomenon...»); «Bibelübersetzungen 1», *Theologische Realenzyklopädie,* VI, 1/2, Berlin, New York, 1977, p. 161-172 (= S. P. BROCK, «Bibelübersetzungen»); «Aspects of Translation Technique in Antiquity», *Greek, Roman, and Byzantine Studies,* vol. 20, Durham, North Carolina, 1979, p. 69-87 (= S. P. BROCK, «Aspects of Translation...»).

— P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éd.), *Mélanges D. Barthélemy. OBO* 38, Fribourg, Göttingen, 1980 (= *Mélanges Barthélemy*).

— J. COSTE, «La première expérience de traduction biblique: la Septante», *La Maison Dieu* 53, 1958, p. 56-88 (= J. COSTE, «La première expérience...»).

— G. DORIVAL ET ALII, «Versions anciennes de la Bible», *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 1987, p. 1302-1325 (= G. DORIVAL, «Versions anciennes»).

— N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia,* Madrid, 1979 (= N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción*). Les autres publications seront citées avec les références complètes.

— N. FERNÁNDEZ MARCOS (éd.), *La Septuaginta en la investigación contemporanea* (V[e] Congrès de l'IOSCS), Madrid, 1985 (= *La Septuaginta*).

— F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta,* Oxford, 1967, 1974; 2 vol., réimpr. Hildesheim, 1964 (= F. FIELD, *Hexaplorum*).

— Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik,* Leipzig, 1851, réimpr., 1972 (= Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss*).

— M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, «Theory and Practice of Textual Criticism. The Text-critical Use of the Septuagint», *Textus* 3, 1963, p. 130-158.

— R. HANHART, «Fragen um die Entstehung der LXX», *VT* 12, 1962, p. 139-163 (= R. HANHART, «Fragen...»); «Die Geschichte», *Das Göttinger Septuaginta-Unternehmen,* Göttingen, 1977 (= R. HANHART, *Das Göttinger*); «Zum gegenwärtigen Stand der Septuagintaforschung», *Studies Wevers,* p. 3-18 (= R. HANHART, «Zum gegenwärtigen Stand...»).

— M. HARL ET ALII, *La Bible d'Alexandrie. I. La Genèse*, Paris, 1986 (= M. HARL, *Bible d'Alexandrie,* I). Les autres publications seront citées avec les références complètes.

— S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study,* Oxford, 1968 (= S. JELLICOE, *The Septuagint*).

— S. JELLICOE, *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretation,* Selected Essays with a Prolegomenon by S. JELLICOE, H. M. ORLINSKY (éd.). New York, 1974 (= S. JELLICOE, *Studies*).

— J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon de l'AT. Sa formation et son histoire,* Genève, 1984 (= J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon*).

— R. W. KLEIN, *Textual Criticism of the Old Testament. From the Septuagint to Qumran,* Philadelphie, 1974 (= R. W. KLEIN, *Textual Criticism*).

— R. KRAFT (éd.), *1972 Proceedings of IOSCS,* II, Actes du colloque de Los Angeles, *Septuagint and Cognate Studies,* II, Missoula, Montana, 1972 (= R. KRAFT, *Actes 1972*).

— R. LE DÉAUT, «La Septante, un Targum?», *Études ACFEB,* p. 147-195 (= R. LE DÉAUT, «La Septante...»).

— J. A. L. LEE, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch,* diss., Cambridge, 1970, éd. Chico, Californie, 1983 (= J. A. L. LEE, *Lexical Study*). Les articles seront cités avec leurs références complètes.

— B. M. METZGER, *Manuscripts of the Greek Bible,* Oxford, 1981 (= B. M. METZGER, *Manuscripts*).

— O. MUNNICH, «Contribution à l'étude de la première révision de la Septante», *ANRW* 2, 20, 1, 1987, p. 190-220 (= O. MUNNICH, «Contribution...»).

— H. M. ORLINSKY, *Essays in Biblical Culture and Bible Translation,* New York, 1974 (= H. M. ORLINSKY, *Essays*).

— C. PERROT, *La Lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et des fêtes,* Hildesheim, 1973 (= C. PERROT, *La Lecture*); «La lecture de la Bible dans la diaspora hellénistique», *Études ACFEB,* p. 109-132 (= C. PERROT, «La lecture...»).

— A. PIETERSMA, «Septuagint Research. A Plea for a Return to Basic Issues», *VT* 35, 3, 1985, p. 296-311 (= A. PIETERSMA, «Septuagint Research...»).

— A. PIETERSMA, C. COX, *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers,* Mississauga, Ontario, 1984 (= *Studies Wevers*).

— A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien*, I-III, Göttingen, 1904-1911 ; 2e éd. augm. en 1 vol., Göttingen, 1965 (= A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien*).

— A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Göttingen, 1914 (= A. RAHLFS, *Verzeichnis*).

— B. J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff, 1951 (= B. J. ROBERTS).

— I. L. SEELIGMANN, *The LXX Version of Isaiah. A Discussion of Its Problems*, Leyde, 1948 (= I. L. SEELIGMANN, *The LXX Version of Isaiah*).

— *La Septuaginta*, voir N. FERNÁNDEZ MARCOS.

— A. C. SUNDBERG, *The Old Testament in the Early Church*, Cambridge, Londres, 1964 (= A. C. SUNDBERG, *The OT*).

— H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1902, rév. R. R. OTTLEY, New York, 1914, réimpr. 1968 (= H. B. SWETE, *Introduction*).

— H. St J. THACKERAY, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge, 1909, réimpr. 1978 (= H. St J. THACKERAY, *Grammar*).

— H. St J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, Londres, 1921 (= H. St J. THACKERAY, *The Septuagint*).

— E. TOV, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jérusalem, 1981 (= E. TOV, *Text-critical Use*) ; « The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of other Books », *Mélanges D. Barthélemy*, p. 577-591 (= E. TOV, « The Impact... ») ; « The Rabbinic Tradition concerning the "Alterations" inserted into the Greek Pentateuch and Their Relation to the Original Text of the LXX », *JSJ* 15, 1984, p. 65-89 (= E. TOV, « The Rabbinic Tradition... ») ; « Die griechischen Bibelübersetzungen », *ARNW* 2, 20, 1, 1987, p. 121-189 (= E. TOV, « Bibelübersetzungen »). Les autres articles seront citées avec leurs références complètes.

— E. TOV (éd.), *1980 Proceedings IOSCS. The Hebrew and Greek Text of Samuel* (Actes du colloque de Vienne), Jérusalem, 1980 (= E. TOV, *Actes 1980*).

— P. WALTERS (anciennement KATZ), *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation*, D. W. GOODING (éd.), Cambridge, 1973 (= P. WALTERS, *The Text*).

— J. W. WEVERS, « Septuaginta Forschungen seit 1954 », *Theologische Rundschau* 33, 1968, p. 18-76 (= J. W. WEVERS, « Septuaginta Forschungen... ») ; « An Apologia for Septuagint Studies », *BIOSCS* 18, 1985, p. 16-38 (= J. W. WEVERS, « Apologia... ») ; *Studies Wevers*, voir A. Pietersma ; « Die Methode », *Das Göttinger Septuaginta-Unternehmen*, Göttingen, 1977 (= J. W. WEVERS, *Das Göttinger*). Les autres publications seront citées avec leurs références complètes.

— E. WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament*, Oxford, 1957, rév. 1971 (= E. WÜRTHWEIN) (1re éd. all., Stuttgart, 1952, 4e éd. all., 1973).

— J. ZIEGLER, *Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta, MSU* 10, Göttingen, 1971 (= J. ZIEGLER, *Sylloge*).
— (J. ZIEGLER), *Forschung zur Bibel. Wort, Lied und Gottespruch. Beiträge zur Septuaginta, 1, Festschrift für Joseph Ziegler*, J. SCHREINER (éd.), Würzburg, 1972 (= *Festschrift Ziegler*). Les autres publications de J. Ziegler seront données avec leurs références complètes.

Bibliographie II. Le contexte historique

Abréviations utilisées (la bibliographie concernant les *langues parlées* se trouve dans le chap. VI, p. 226-227; la bibliographie sur la *littérature intertestamentaire* dans le chap. VII, p. 271-272).

— E. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History*, II, Leyde, 1980 (= E. BICKERMAN, *Studies*, II).
— P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972 (= P. M. FRASER).
— A. GEORGE, P. GRELOT, *Introduction à la Bible* (éd. nouvelle), III, *Nouveau Testament, I, Au seuil de l'ère chrétienne*, Paris, 1976 (J. Carmignac, J. Giblet, P. Grelot, R. Le Déaut, A. Paul, C. Perrot).
— M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, trad. angl., Londres, 1974, réimpr. en 1 vol. en 1981, trad. de la 2e éd. all. (*Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh. s v. Chr.*) de 1973, 1re éd., 1968 (concerne surtout la Palestine) (= M. HENGEL).
— C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I. Historians*, Chico, Californie, 1983 (= C. R. HOLLADAY, *Fragments*).
— A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen, 1985 (trad. angl. de l'original hébreu, Tel-Aviv, 1978) (= A. KASHER, *The Jews*).
— J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, «Splendeurs grecques et misères romaines. Les Juifs d'Égypte dans l'Antiquité», *Juifs du Nil*, textes réunis et présentés par J. Hassoun, 2e tirage, Paris, 1985, p. 17-48 et bibliographie, p. 237-245 (= J. MÉLÈZE, «Splendeurs...»); «Livres sacrés et justice lagide», *Acta Universitatis Lodziensis, Folia iuridica* 21, 1986, p. 11-44 (= J. MÉLÈZE, «Livres sacrés...»).
— E. M. MEYERS, J. E. STRANGE, *Les Rabbins et les premiers chrétiens. Archéologie et histoire* (chap. IV, p. 77-117), Paris, 1984, trad. de l'angl. (*Archeology, the Rabbis, and Early Christianity*), Nashville, Tennessee, 1981 (concerne surtout la période romaine) (= E. M. MEYERS, J. E. STRANGE).
— A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, 1979 (= A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares*).

— G. MUSSIES, « Greek in Palestine and Diaspora », *The Jewish People in the First Century*, éd. par S. SAFRAI et M. STERN avec la collab. de D. FLUSSER et W. C. UNNIK, vol. II, Assen, 1976, chap. XXII, p. 1040-1064 (= G. MUSSIES, « Greek in Palestine... »).

— A. NEPPI MODONA, « La vita pubblica e privata degli Ebri in Egitto, nell'età ellenistica e romana », *Aegyptus* 2, 1921, p. 253-275 et 3, 1922, p. 19-43 (= A. NEPPI MODONA).

— A. PAUL, *Le Monde des Juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique*, Paris, 1981 (= A. PAUL, *Le Monde des Juifs*).

— A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, introduction, texte critique, trad., notes, index, Paris, *SC* 89, 1962 (= A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée*).

— C. PRÉAUX, *Le Monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.), Nouvelle Clio*, Paris, 1978 (= C. PRÉAUX, I, C. PRÉAUX, II).

— C. SAUNIER, avec la collab. de C. PERROT, *Histoire d'Israël. De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple*, Paris, 1985.

— E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.-A.D. 135), nouvelle version anglaise G. VERMES, F. MILLAR, M. GOODMAN (éd.), III, 1, Édimbourg, 1986, III, 2, Édimbourg, 1987 (= E. SCHÜRER rév.).

— V. TCHERIKOVER, *The Jews in Egypt in the Hellenistic-roman Age in the Light of the Papyri*, Jérusalem, 1945 (= V. TCHERIKOVER, *The Jews*).

— V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York, 1re éd., 1970, 2e éd., 1974, trad. de l'hébreu (1959) (= V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization*).

— V. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 vol., Cambridge, Massachusetts, 1956-1964 (avec prolegomena et bibliographie) (= *CPJ*).

— P. VIDAL-NAQUET, « Les Juifs entre l'État et l'apocalypse », C. NICOLET, *Rome et la conquête du monde méditerranéen, II, Genèse d'un empire, Nouvelle Clio*, Paris, 1978, p. 846-882 (= P. VIDAL-NAQUET, « Les Juifs... »).

— E. WILL, C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos-Hellenismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, 1985 (= E. WILL, C. ORRIEUX).

— E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique*, I, Nancy, 1979, II, Nancy, 1967 (= E. WILL, *Histoire*).

SIGLES ET ABRÉVIATIONS DES REVUES, COLLECTIONS ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

AASF	*Annales Academiae Scientiarum Fennicae,* Helsinki.
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* Berlin, New York.
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* Newhaven.
BFJ	*A Classified Bibliography of the Septuagint,* S. P. Brock, C. T. Fritsch, S. Jellicoe, Leyde, 1973.
BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia,* K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart, 1968-1976.
Bi	*Biblica,* Rome.
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for the Septuagint and Cognate Studies,* USA.
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* Giessen, Berlin.
BWAT	*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament,* Leipzig, Stuttgart.
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly,* Washington, DC.
CPG	*Clavis Patrum Graecorum,* M. Geerard, 1, 2, 3, 4, 1983, 1974, 1979, 1980, Turnhout.
CPJ	*Corpus Papyrorum Judaicarum* (voir bibliographie V. Tcherikover).
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* Louvain.
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* Paris.
DB	Vigouroux: *Dictionnaire de la Bible,* Paris.
DBSuppl.	Supplément à Vigouroux: *Dictionnaire de la Bible,* Paris.
DCB	*Dictionary of Christian Biography,* Londres, 1877-1887.
DELG	*Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* P. Chantraine, Paris, 1968-1980.
DS	*Dictionnaire de spiritualité,* Paris.
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses,* Louvain.
FRLAND	*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,* Göttingen.
GCS	*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte,* Leipzig, Berlin, 1897 sq.

GNO	*Gregorii Nysseni Opera,* Leyde.
Gö	*Septuaginta.* Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Academiae Litterarum Gottingensis Editum, Göttingen, 1931 sq.
HR	*A Concordance to the Septuagint,* E. Hatch, H. A. Redpath, Oxford, 1896-1906, réimpr., Graz, 1975.
HSM	*Hebrew Semitic Monograph,* Harvard.
HTR	*Harvard Theological Review,* Cambridge, Massachusetts.
HUCA	*Hebrew Union College Annual,* Cincinnati.
ICC	*International Critical Commentary,* Édimbourg, New York.
JAOS	*Journal of the American Oriental Society,* Baltimore, Maryland.
JBL	*Journal of Biblical Literature,* Philadelphie.
JJS	*The Journal of Jewish Studies,* Londres.
JQR	*Jewish Quarterly Review,* Londres, Philadelphie.
JSJ	*Journal for the Study of Judaism,* Leyde.
JSS	*Journal of Semitic Studies,* Manchester.
JTS	*The Journal of Theological Studies,* Oxford.
LSJ	*A Greek-English Lexicon,* H. G. Liddell, R. Scott, H. Jones, Oxford, 1940-1968.
MSU	*Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens,* Berlin, Göttingen.
NT	*Novum Testamentum,* Leyde.
NTS	*New Testament Studies,* Cambridge.
NTSuppl.	*Supplements to Novum Testamentum,* Leyde.
OBO	*Orbis Biblicus et Orientalis,* Fribourg, Göttingen.
PG	*Patrologie grecque,* Migne, Paris.
PGL	*A Patristic Greek Lexicon,* G. W. Lampe, Oxford, 1961-1968.
PL	*Patrologie latine,* Migne, Paris.
PO	*Patrologie orientale,* Migne, Paris.
PTA	*Papyrologische Texte und Abhandlungen,* Bonn.
RAC	*Reallexicon für Antike und Christentum,* Stuttgart.
RB	*Revue biblique,* Paris.
RechSR	*Recherches de science religieuse,* Paris.
REG	*Revue des études grecques,* Paris.
RevSR	*Revue des sciences religieuses,* Strasbourg, Paris.
RHT	*Revue d'histoire des textes,* Paris.
RSPT	*Revue des sciences philosophiques et théologiques,* Paris.
RThL	*Revue théologique de Louvain,* Louvain-la-Neuve.
RTPhil	*Revue de théologie et de philosophie,* Lausanne.
SC	*Sources chrétiennes.*
SCS	*Septuagint Cognate Studies.*
ST	*Studi e Testi,* Rome.

TOB	*Traduction œcuménique de la Bible,* Paris.
REAug	*Revue des études augustiniennes,* Paris.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* Leipzig, Berlin.
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart, 1933-1974.
TZ	*Theologische Zeitschrift,* Bâle.
VC	*Vigiliae Christianae,* Amsterdam.
VT	*Vetus Testamentum,* Leyde.
VTSuppl.	*Supplements to Vetus Testamentum.*
ZATW	*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft,* Giessen, Berlin.
ZNTW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft,* Giessen, Berlin.

Autres abréviations:

ACFEB	Association catholique française pour l'étude de la Bible.
AT	Ancien Testament.
éd.	édition / édité.
litt.	littéralement.
LXX	Septante.
NT	Nouveau Testament.
OT	Old Testament.
P.	papyrus.
rév.	révision / révisé.
s.d.	sans date.
TB	Talmud de Babylone.
TJ	Talmud de Jérusalem.
TM	texte massorétique.
trad.	traduction / traduit.
vol.	volume.
XII	Les Douze (Les Petits Prophètes).

SYSTÈMES DE TRANSCRIPTION DU GREC ET DE L'HÉBREU

1. *La transcription des mots grecs.* Les mots grecs sont transcrits selon le système adopté par E. BENVENISTE, avec l'indication des voyelles longues ō et ē (elles sont surmontées d'un trait horizontal) et des accents (aigu, grave, circonflexe). Le iota souscrit est adscrit. L'esprit rude est écrit « h ». Le rho initial est transcrit « rh » mais, à l'intérieur d'un mot composé — du type *surréō* — il est simplement transcrit « r ». L'esprit doux sur toute voyelle initiale n'est pas transcrit. Ce système permet au lecteur de rétablir intégralement l'écriture du mot en caractères grecs.

2. *La transcription de l'hébreu.* Nous avons adopté le système de transcription de l'hébreu utilisé dans la Bible de Jérusalem, à de rares exceptions près. Nous en rappelons le principe dans le tableau ci-dessous, avec nos options dans quelques cas. Ce système est simplifié et n'a pas la prétention de répondre à toutes les exigences des hébraïsants.

CONSONNES				VOYELLES		
א	ʾ	מ	m	ā =	◌ָ	
ב	b	נ	n	ē =	◌ֵ	◌ֵי
ג	g	ס	s	ī =	◌ִי	
ד	d	ע	ʿ	ō =	וֹ	◌ֹ
ה	h	פ	p	ū =	וּ	
ו	w	צ	ç	a =	◌ַ	◌ֲ
ז	z	ק	q	e =	◌ְ	
ח	ḥ	ר	r	è =	◌ֶ	◌ֱ
ט	ṭ	שׂ	ś	i =	◌ִ	
י	y	שׁ	sh	o =	◌ָ	◌ֳ
כ	k	ת	t	u =	◌ֻ	
ל	l					

Le shewa quiescent n'est pas transcrit.

ABRÉVIATIONS DES LIVRES BIBLIQUES

Ab, Abdias — Ac, Actes — Ag, Aggée — Am, Amos — Ap, Apocalypse — Ba, Baruch — 1 Co, 1re Corinthiens — 2 Co, 2e Corinthiens — Col, Colossiens — Ct, Cantique — Dn, Daniel — Dt, Deutéronome — Eccl, Ecclésiaste — Ep, Éphésiens — Esd, Esdras — Est, Esther — Ex, Exode — Ez, Ézéchiel — Ga, Galates — Gn, Genèse — Ha, Habacuc — He, Hébreux — Is, Isaïe — Jb, Job — Jc, Jacques — Jdt, Judith — Jg, Juges — Jl, Joël — Jn, Jean — 1 Jn, 1re de Jean — 2 Jn, 2e de Jean — 3 Jn, 3e de Jean — Jon, Jonas — Jos, Josué — Jr, Jérémie — Jude, Jude — Lc, Luc — Lm, Lamentations — Lv, Lévitique — 1 M, 1er Maccabées — 2 M, 2e Maccabées — Mc, Marc — Mi, Michée — Ml, Malachie — Mt, Matthieu — Na, Nahum — Nb, Nombres — Ne, Néhémie — Os, Osée — 1 Par, 1ers Paralipomènes — 2 Par, 2es Paralipomènes — 1 P, 1re de Pierre — 2 P, 2e de Pierre — Ph, Philippiens — Phm, Philémon — Pr, Proverbes — Ps, Psaumes — Qo, Qohélet = Ecclésiaste — 1 R, 1er Règnes — 2 R, 2e Règnes — 3 R, 3e Règnes — 4 R, 4e Règnes — Rm, Romains — Rt, Ruth — Sg, Sagesse — Si, Siracide (= Ecclésiastique) — So, Sophonie — Tb, Tobit — 1 Th, 1re Thessaloniciens — 2 Th, 2e Thessaloniciens — 1 Tm, 1re Timothée — 2 Tm, 2e Timothée — Tt, Tite — Za, Zacharie.

Abréviations des œuvres de Philon d'Alexandrie

Nous avons adopté les abréviations des œuvres de Philon d'Alexandrie de la collection *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* publiées sous le patronage de l'université de Lyon par R. Arnaldez, C. Mondésert et J. Pouilloux, Paris, 1961 sq. Par exemple : *Leg.* = *Legum allegoriae; Mos.* = *De vita Mosis.*

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE DE LA SEPTANTE DANS LE JUDAÏSME ANTIQUE

CHAPITRE I

APERÇU SUR LES JUIFS EN ÉGYPTE SOUS LES PTOLÉMÉES

La Torah hébraïque a été traduite à Alexandrie au IIIe siècle avant notre ère (cf. chap. II). A ce noyau initial se sont peu à peu ajoutés les autres livres bibliques, traduits ou composés directement en grec surtout en Égypte, principalement aux IIe et Ier siècles avant notre ère (cf. chap. III). Une rapide présentation de ce que l'on sait de l'histoire des Juifs en Égypte ptolémaïque s'impose donc.

Bibliographie d'ensemble. Documents sur les Juifs d'Égypte. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle av. J.-C. au VIIe siècle de notre ère*, t. II, Vatican, 1952, nos 1424-1539. — P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte*, Paris, 1972. — *CPJ* (l'appendice I du vol. 3, p. 138-166, par D.M. Lewis, reproduit les inscriptions de J. B. Frey avec des corrections et des compléments). ***Études d'ensemble :*** outre les livres et articles signalés dans la bibliographie des p. 20-21, voir J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, 1983, et P. VIDAL-NAQUET, « Flavius Josèphe ou du bon usage de la trahison », *Flavius Josèphe. La Guerre des Juifs*, Paris, 1977, p. 7-115 (surtout p. 54-73). — A. KASHER, *The Jews*, p. 365-384, donne une très riche bibliographie (qui porte aussi sur l'époque romaine).

I. L'ÉGYPTE PTOLÉMAÏQUE

En 332 avant notre ère, Alexandre conquiert l'Égypte, alors soumise à la domination perse. En 331, il fonde Alexandrie. A sa mort en 323, un de ses généraux, Ptolémaios, fils de Lagos, reçoit la satrapie d'Égypte. Il se proclame roi en 306 : sous le nom de Pto-

lémée I Sôter, il fonde la dynastie des Lagides, le musée et la bibliothèque d'Alexandrie. Le pouvoir des Ptolémées durera jusqu'en 30 avant notre ère, lorsque Octave, le futur empereur Auguste, fera de l'Égypte une province romaine.

De 320 à 198, la Palestine ou Judée est soumise à la domination des Ptolémées.

Bibliographie. A. BERNAND, *Alexandrie la Grande*, Grenoble, 1967. — P. M. FRASER. — A. KASHER, *The Jews*, p. 1-18. — C. PRÉAUX, *passim.* — T. C. SKEAT, *The Reigns of the Ptolemies*, Londres, 1954. — E. WILL, *Histoire, passim.*

II. L'IMMIGRATION JUIVE

A. Avant les Ptolémées

Les premières colonies juives d'Égypte paraissent remonter à la période de troubles qui suivit la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor en 587. Des groupes de Juifs, dont le prophète Jérémie, se sont réfugiés en Égypte vers 580. La mieux connue de ces implantations est la colonie des mercenaires juifs d'Éléphantine, une île du haut Nil. Ses colons cultivent et se transmettent de père en fils les lots de terre qu'ils ont reçus en partage. Cette colonie juive, pourvue d'un temple de «Yaho», semble avoir disparu vers 400 avant notre ère.

Bibliographie. A. KASHER, *The Jews*, p. 1-2. — J. MÉLÈZE, «Splendeurs...», p. 17-19. — A. PAUL, *Le Monde des Juifs*, p. 95, 101-103. — B. PORTEN, «The Jews in Egypt», W. D. DAVIES, L. FINKELSTEIN, *The Cambridge History of Judaism. I. Introduction: the Persian Period*, chap. 13 D, 1984. — E. SCHÜRER rév., p. 38-41.

B. Sous les Ptolémées

La diaspora d'Égypte s'est formée surtout à partir d'Alexandre et des premiers Ptolémées. Si l'on en croit Flavius Josèphe (*Guerre des Juifs* II, 487-488), Alexandre avait installé des Juifs à Alexandrie dès la fondation de la ville. De fait, on a retrouvé des inscriptions funéraires juives, rédigées en grec et en araméen, dans la

nécropole d'Ibrahimiga, qui date du début du IIIe siècle. Le pseudo-Hécatée, du début du IIe siècle, raconte qu'à la suite de la victoire de Ptolémée Lagos sur Démétrios Poliorcète à Gaza en 312, un grand prêtre juif, Ézéchias, et un certain nombre de ses coreligionnaires ont suivi le général victorieux en Égypte, où ils se sont installés et ont bénéficié d'une «constitution» écrite (*Sur les Juifs*, cité par Flavius Josèphe, *Contre Apion* I, 22,7-16, § 183-204). La *Lettre* d'Aristée (§ 12-13) parle de déportés juifs, qu'elle estime à 100 000; 30 000 d'entre eux furent installés en garnison en Égypte. Pendant la domination lagide sur la Palestine, l'immigration juive se poursuivit. Elle ne fut pas interrompue par le passage de la Palestine sous la domination séleucide en 198. Par exemple, après l'assassinat du grand prêtre de Jérusalem, Onias III, en 170, son fils Onias IV s'enfuit en Égypte. Là, grâce au roi Ptolémée VI Philométor (181-145) et à sa femme Cléopâtre II, il put s'établir sur un territoire situé soit à l'ouest, soit au sud du Delta, la «**terre d'Onias**». Il fonda la cité de Léontopolis. Chef d'une unité militaire juive autonome, il construisit un temple et créa une dynastie. L'armée juive d'Onias joua à plusieurs reprises un rôle dans l'histoire de l'Égypte. Le temple ne disparut qu'en 73 de notre ère, lorsqu'il fut détruit par les Romains sur ordre de Vespasien.

Bibliographie. A. KASHER, *The Jews*, p. 7-10. — J. MÉLÈZE, «Splendeurs...», p. 19-22. — A. PAUL, *Le Monde des Juifs*, p. 103-107. — E. SCHÜRER rév., p. 41-59.

III. GÉOGRAPHIE DE LA DIASPORA ÉGYPTIENNE

L'implantation des Juifs dans la campagne d'Égypte (la *khốra*) s'est faite le plus souvent par le biais de **colonies militaires** situées surtout en Basse- et Moyenne-Égypte, mais aussi en Haute-Égypte. On connaît un grand nombre de villages où ont résidé des Juifs (voir les cartes de A. Kasher, *The Jews*, p. 109 [Basse-Égypte] et 136 [Moyenne- et Haute-Égypte]).

Qu'il y ait eu des Juifs dans les cités de Naucratis et de Ptolémaïs est probable, mais on connaît très mal l'histoire de ces deux villes. En revanche, il est sûr qu'Alexandrie fut le centre le plus important de la diaspora juive. Il semble que les Ptolémées lui aient assigné un des cinq quartiers de la cité (le quartier delta). Au

Ier siècle de notre ère, Philon (*Contre Flaccus,* 55) indique qu'il existe « deux quartiers juifs », mais que des Juifs habitent aussi dans les autres quartiers.

Combien sont-ils ? Philon (*ibid.,* 43) parle de un million de Juifs habitant en Égypte. Ce chiffre paraît exagéré aux historiens, qui retiennent plutôt le chiffre de 200 000, dont la moitié à Alexandrie.

Bibliographie. *CPJ* 1, p. 32. — A. KASHER, *The Jews,* p. 106-107. — J. MÉLÈZE, « Splendeurs... », p. 19-22.— A. PAUL, *Le Monde des Juifs,* p. 136-141. — D. ROKEAH, « Appendix III », *CPJ* 3, p. 197-209 (liste des villes et des villages habités par les Juifs). — E. SCHÜRER rév., p. 46. — J. SCHWARTZ, « La communauté d'Edfou (Haute-Égypte) jusqu'à la fin du règne de Trajan », *Études ACFEB,* p. 61-70.

IV. SOCIOLOGIE DE LA DIASPORA

Les Juifs d'Égypte parlaient-ils exclusivement le grec ? Quelle était leur connaissance de l'hébreu et de l'araméen ? On se reportera au chapitre VI, p. 224-227. On notera que, comme les autres sujets hellénophones des Ptolémées, les Juifs ne paraissent pas avoir pratiqué la langue des autochtones, l'égyptien.

L'**onomastique** est un bon indicateur de la profondeur de l'hellénisation des Juifs d'Égypte. Les noms que portent les Juifs sont grecs ou, lorsqu'ils sont d'origine biblique, ils sont grécisés (D. Rokeah).

Quels **métiers** les Juifs exerçaient-ils ? Dans la *khōra,* ils sont mercenaires et colons. Leur réputation militaire est excellente. La colonisation des Juifs a attiré d'autres Juifs, fermiers ou artisans. Il y a aussi des Juifs fonctionnaires locaux. A Alexandrie, beaucoup de Juifs sont au service du roi comme soldats ou fonctionnaires divers. D'autres sont artisans. Enfin il y a des intellectuels : des philosophes comme Aristobule ou Philon, des historiens comme Démétrios le Chronographe, des poètes comme Ézéchiel le Tragique, des romanciers comme l'auteur de *Joseph et Aséneth.* On notera qu'il n'y a pas de « métier juif » (J. Mélèze).

Bibliographie. P. GRELOT, *op. cit.* p. 31, 144. — A. KASHER, *The Jews,* p. 38-55, 58-74. — J. MÉLÈZE, « Splendeurs... », *passim.* — A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée,* p. 72-74. — D. ROKEAH, « Appendix II », *CPJ* 3, p. 167-196 (prosopographie des Juifs d'Égypte d'après les papyrus, les ostraka, les inscriptions).

V. STATUT POLITIQUE ET JURIDIQUE DES JUIFS

Les Juifs d'Alexandrie ne possèdent pas le droit de cité, mais ils forment une ethnie dans la cité, un ***políteuma.*** Selon la *Lettre* d'Aristée, ce *políteuma* aurait existé dès Ptolémée II Philadelphe; en réalité, il est plus tardif: les historiens retiennent en général pour son institution le règne du roi «philosémite» Ptolémée VI Philométor (180-145). Jusqu'à l'époque d'Auguste, le *políteuma* a à sa tête un ethnarque qui dirige l'administration, les finances et les archives de la communauté. Il est assisté par un Conseil des Anciens (*gerousía*) de 71 membres. L'existence d'un tribunal juif alexandrin paraît douteuse.

Il semble qu'il y ait eu d'autres *politeúmata* que celui d'Alexandrie. En tant qu'ils sont membres de *politeúmata,* les Juifs d'Égypte sont des citoyens (*polîtai*), qui relèvent des règles du droit hellénistique en usage à l'égard des sujets hellénophones des Ptolémées. Mais l'existence d'une **loi spécifique** du políteuma, différente du droit hellénistique, paraît hors de doute. Cette loi est-elle la traduction des cinq livres de la Torah traduite en grec? On se reportera aux p. 73-76.

Bibliographie. A. KASHER, *The Jews,* p. 29-38, 192-197, 356-357. — J. MÉLÈZE, «Splendeurs...», p. 26-27. — A. PAUL, *Le Monde des Juifs,* p. 107-108. — A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée,* p. 73-74. — E. SCHÜRER rév., p. 87-125, 127-129. — *CPJ* 1, p. 1-32.

VI. VIE CULTURELLE

Dès le IIIe siècle, les Juifs d'Égypte ont composé, en grec, des ouvrages littéraires appartenant à la littérature sacrée (la LXX) ou à l'histoire (Démétrios le Chronographe). Par la suite, ils ne négligeront aucun des grands genres littéraires grecs: philosophie (Aristobule, Philon), poésie (l'auteur de la *Troisième Sibylle*), tragédies, romans.

Bibliographie. R. DORAN, «The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus», *ANRW* 20, 1, 1987, p. 246-297. — R. MARCUS, «Hellenistic Jewish Literature»,

L. FINKELSTEIN, *The Jews: Their History, Culture and Religion*, New York, 1960[3], p. 1077-1081. — G. VERMES, M. GOODMAN, «La littérature juive intertestamentaire à la lumière d'un siècle de recherches et de découvertes», *Études ACFEB*, p. 19-39. — N. WALTER, «Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philo von Alexandrien», *ANRW* 20, 1, 1987, p. 67-120.

VII. VIE RELIGIEUSE

A. Les maisons de prière

La vie religieuse des Juifs est organisée autour des maisons de prière, les *proseukhaí* ou «proseuques». Le mot grec *proseukhḗ*, littéralement «prière», est une métonymie de l'expression *oîkos proseukhē̂s*, «maison de prière», employée comme traduction de l'expression hébraïque correspondante en *Isaïe* 56, 7. Le terme de synagogue, mot grec qui signifie «communauté, rassemblement», est attesté en Palestine à l'époque ptolémaïque, mais il n'apparaît qu'au Ier siècle de notre ère chez les auteurs juifs d'Alexandrie.

Les papyrus juifs mentionnent une dizaine de synagogues réparties à travers l'Égypte. Une synagogue est attestée peu après 245 à Schedia, au sud-est d'Alexandrie, dans une inscription qui offre le plus ancien emploi connu du mot *Ioudaîoi*, «Juifs», une autre à peu près à la même époque à Crocodilopolis dans le Fayoum. Les textes du Talmud décrivent la grande synagogue d'Alexandrie comme une superbe basilique.

Les maisons de prière sont à la fois des lieux de culte, de prière, d'asile, de réunion, d'étude de la loi et d'instruction (C. Perrot).

Bibliographie. P. E. DION, «Synagogues et temples dans l'Égypte hellénistique», *Science et Esprit* 29, 1977, p. 45-75. — J. G. GRIFFITHS, «Egypt and the Rise of the Synagogue», *JTS* 38, 1987, p. 1-15. — J. GUTMAN, «The Origin of the Synagogue», *Archäologischer Anzeiger*, 1972, p. 36-40; *Ancient Synagogues: the State of Research*, Chico, Californie, 1981. — M. HENGEL, «Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina», *Tradition und Glaube. Festgabe K. G. Kuhn*, Göttingen, 1971, p. 157-184. — A. KASHER, *The Jews*, p. 349-355. — L. I. LEVINE, *Ancient Synagogues Revealed*, Jérusalem, Detroit, 1982. — B. LIFSHITZ, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des*

dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues, Paris, 1967. — J. MÉLÈZE, «Splendeurs...», p. 27-29. — A. PAUL, *Le Monde des Juifs*, p. 152-154. — C. PERROT, «La lecture...».

B. Relations avec la Palestine

Dans l'ensemble, les Juifs d'Égypte sont restés centrés sur Jérusalem leur «métropole» (Philon, *Contre Flaccus*, 46), et cela même après la conquête de la Palestine par les Séleucides. Ils n'ont cessé de faire parvenir à Jérusalem les taxes dues au Temple, ainsi que des offrandes, et d'entreprendre les pèlerinages prescrits à Jérusalem. Seuls les Juifs de Léontopolis paraissent avoir rompu les liens avec Jérusalem. Les plus fortunés des Juifs ont fait effectuer des embellissements dans le Temple. En fondant un temple, Onias IV est allé contre la loi deutéronomienne sur l'unité du sanctuaire et a créé un nouveau centre religieux du judaïsme. Toutefois il n'a pas instauré un schisme (voir p. 78-79).

De leur côté, les Juifs de Palestine se sont attachés à renforcer leurs liens avec l'Égypte, en s'efforçant d'associer la diaspora aux nouvelles fêtes de la Dédicace et des Sorts.

Ainsi les Juifs de la diaspora égyptienne ont su vivre leur judéité au sein de la société grecque. Il y a cependant eu quelques cas d'apostasie: ainsi Dositheos, au IIIe siècle avant notre ère, devint prêtre éponyme d'Alexandre et des Ptolémées divinisés.

C. Les prosélytes

Dans l'AT, le mot hébreu *gēr* et le mot grec *prosēlutos* désignent normalement l'étranger qui vit sur la terre d'Israël sans appartenir à la communauté juive. Les mêmes mots désignent plus tard également les païens entrés dans la communauté par la circoncision et l'observance de la Loi. A côté de ces prosélytes, il y a peut-être eu les «craignant-Dieu», des païens qui restreignaient leur observance de la Loi à quelques éléments. Des prosélytes et des «craignant-Dieu» ont-ils été accueillis par les communautés juives d'Égypte? Leur existence ne fait pas de doute au Ier siècle de notre ère. En revanche, pour la période antérieure, on manque de documentation.

Bibliographie. E. J. BICKERMAN, «Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v.Chr.», *ZNTW* 32, 1933, p. 233-254 (= *Studies*, II, p. 136-158). — J. MÉLÈZE, «Splendeurs...», p. 33-36. — A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée*, p. 74-75. — E. SCHÜRER rév., p. 138-149, 150-176.

VIII. L'HOSTILITÉ ENVERS LES JUIFS

En 410 avant notre ère, les Égyptiens ont saccagé le sanctuaire juif d'Éléphantine. Très vite est apparue à Alexandrie une littérature à tendance antijuive (Manéthon, au IIIe siècle, Lysimaque, de date incertaine, Chairémon et Apion, au Ier siècle de notre ère). Vers 300, Hécatée d'Abdère reproche aux Juifs leur insociabilité, leur *amixía*. D'autres auteurs stigmatisent l'«athéisme» des Juifs. Des fables circulent sur leur compte, notamment celle qui fait descendre les Juifs des lépreux expulsés d'Égypte par les pharaons. Cette parodie de l'*Exode* est développée par Hécatée et Manéthon. Une lettre privée du Ier siècle avant notre ère nous apprend qu'il existe à Memphis des gens à qui «les Juifs donnent la nausée» (*CPJ* 1, 141).

Sous les Lagides, l'antisémitisme n'a pas abouti à des persécutions systématiques. Toutefois *3 Maccabées* raconte l'histoire de Juifs entassés sur l'hippodrome: on lâche sur eux des éléphants; mais un miracle les sauve. Il s'agit ici d'un pogrom évité de justesse. Il a eu lieu soit sous Ptolémée IV Philopator (222-205), soit sous Ptolémée VIII Évergète II dit Physcon (145-116). Il semble en outre qu'il y ait eu quelques troubles antijuifs au Ier siècle avant notre ère. Mais ce n'est qu'en 37 de notre ère, sous Caligula, qu'eut lieu le premier véritable pogrom, dont Philon nous a laissé le récit (*Contre Flaccus*).

Bibliographie. C. AZIZA, «L'utilisation polémique du récit de l'*Exode* chez les écrivains alexandrins (IVe siècle av. J.-C.-Ier siècle apr. J.-C.), *ANRW* 20, 1, 1987, p. 42-65. — A. KASHER, *The Jews*, p. 7, 211-214. — C. LÉVY, «L'antijudaïsme païen: essai de synthèse», V. NIKIPROWETZKY, *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Lille, 1979, p. 51-86. — J. MÉLÈZE, «Sur l'antisémitisme païen», M. OLENDER, *Le Racisme. Mythes et sciences*, Bruxelles, 1981, p. 411-439. — A. PAUL, *Le Monde des Juifs*, p. 138-140. — E. SCHÜRER rév., p. 150.

CHAPITRE II

LES ORIGINES DE LA SEPTANTE : LA TRADUCTION EN GREC DES CINQ LIVRES DE LA TORAH

Ce que l'on appelle aujourd'hui la LXX ou la Bible des LXX est la totalité de l'AT grec : c'est-à-dire non seulement la traduction en grec de l'ensemble des livres de la Bible hébraïque, mais encore, d'une part, diverses additions à *Esther*, aux *Psaumes*, à *Jérémie* et à *Daniel*, et, d'autre part, les livres « deutérocanoniques » ou « apocryphes ». On désigne par ce terme les livres qui ont été par la suite reçus dans le Canon de l'Église et qui ou bien n'existent qu'en grec (*Sagesse*, *2 Maccabées* 2, 19-fin, *3* et *4 Maccabées*), ou bien sont la traduction grecque de livres hébreux ou araméens que le Canon juif n'a pas retenus (*1 Esdras*, *1 Maccabées*, *2 Maccabées* 1, 1-2,18, *Siracide*, *Judith*, *Tobit*, *Psaumes de Salomon*).

Dans l'Antiquité, la LXX désigne deux réalités distinctes. A partir du IIe siècle de notre ère, il s'agit de l'AT en entier. On peut ici renvoyer à Justin, qui attribue aux 70 traducteurs le *Psaume* 81 (*Dialogue avec Tryphon* 124, 3), ainsi que le livre d'*Isaïe* (*ibid.* 137, 3), à Origène, notamment à ses *Hexaples*, ou à Eusèbe de Césarée (*Préparation évangélique* VIII, 1, 6). En revanche, dans la tradition juive hellénophone (*Lettre* d'Aristée, Flavius Josèphe), la LXX, ce sont les cinq livres de la Torah, de la loi hébraïque.

Le terme de LXX a donc un sens étroit et un sens large. Le sens étroit est le sens originel, celui qui correspond à la traduction grecque des cinq livres de la Torah.

I. QUELLES INFORMATIONS LA LITTÉRATURE DE L'ANTIQUITÉ DONNE-T-ELLE SUR LES ORIGINES DE LA SEPTANTE? QUELLE EST LEUR VALEUR?

Bibliographie. R. HANHART, «Fragen...». — F. VATTIONI, «Storia del testo biblico: l'origine dei LXX», *Annali dell'Istituto orientale di Napoli* 40, 1980, p. 115-130.

A. Le pseudo-Aristée (première moitié du IIe siècle avant notre ère?)

Il s'agit du témoignage peut-être le plus ancien et en tout cas le plus complet sur l'origine de la LXX. **Peut-être** le plus ancien, car, si l'on suit les savants pour qui Aristée est postérieur au milieu du IIe siècle avant notre ère, Aristobule, qui écrit dans les années 175-170, serait antérieur.

La *Lettre* qu'Aristée adresse à son frère Philocrate fait le récit de la mission dont il a été chargé par le roi Ptolémée auprès du grand prêtre des Juifs (§ 1-8). La scène se déroule d'abord à **Alexandrie** (§ 9-82). Le responsable de la bibliothèque royale, Démétrios de Phalère, propose au roi de faire traduire les lois des Juifs pour en doter ensuite son établissement. Ptolémée donne son accord. Il libère par décret tous les esclaves juifs du royaume. Démétrios présente un rapport sur la question des livres juifs à faire traduire. Il suggère au roi que l'on écrive au grand prêtre de Jérusalem pour lui demander l'envoi d'hommes qualifiés, six par tribu, afin d'obtenir une traduction exacte et un texte digne de l'État et des intentions royales. Ptolémée fait préparer des cadeaux destinés au Temple; une lettre les accompagne. La réponse d'Éléazar est affirmative; elle contient la liste des 72 traducteurs qu'il enverra avec la Loi. Suit la description des présents envoyés à Jérusalem.

La scène se déplace en **Judée** (§ 83-171). Aristée décrit le Temple, le culte, la cité de Jérusalem, la Palestine et ses ressources. Éléazar choisit les traducteurs, «maîtres dans les lettres judaïques, mais aussi adonnés à la culture hellénique». Il fait l'apologie de la Loi, à l'aide de la méthode allégorique, pour démontrer les raisons profondes des lois alimentaires et leur rationalité.

Le récit revient à **Alexandrie** (§ 172-300), où l'on accueille les traducteurs. Le roi est là. Il se prosterne sept fois devant les rouleaux écrits en lettres d'or: «Merci d'abord à vous mes amis, plus encore à celui qui vous a envoyés et par-dessus tout au Dieu dont voilà les

oracles. » Suit le banquet en sept sessions : pendant sept nuits successives, les traducteurs répondent aux 72 questions que le roi leur pose, une à chacun. Le roi admire chaque réponse.

La *Lettre* s'achève par le **récit de la traduction** (§ 301-322). Elle est réalisée collectivement en soixante-douze jours, chiffre miraculeux puisqu'il correspond au nombre de traducteurs, dans l'île (de Pharos sûrement, même si le nom n'est pas donné). On en fait la lecture. Les traducteurs et les délégués du *políteuma* (voir p. 35) déclarent : « Il est bon que cette œuvre reste comme elle est, sans la moindre retouche. » Admiration et exclamation générales. Le roi se joint à la liesse. La Loi « vient de Dieu », déclare Démétrios. Départ des traducteurs avec des cadeaux du roi pour eux et Éléazar. Dans l'épilogue, Aristée annonce d'autres écrits.

La *Lettre* d'Aristée a soulevé, et soulève encore, bien des controverses.

1. L'identification de l'auteur

Ce dernier se donne comme un non-Juif, un Hellène, un adorateur de Zeus (§ 16). Mais tout le monde en convient depuis Luis Vives (*In XXII Libros De Civitate Dei Commentaria,* Bâle, 1522, sur XVIII, 42) et Humphrey Hody (1685) : l'auteur de la *Lettre* est un « faussaire » ; c'est en réalité un Juif alexandrin partisan de l'allégorie. De là l'usage de l'appeler le pseudo-Aristée. Il ne faut pas le confondre avec l'historien juif Aristée (voir p. 91). Malgré J. E. Stambaugh, on ne peut l'identifier avec Aristée d'Argos, un partisan du roi Pyrrhus qui vécut au début du IIIe siècle avant notre ère.

2. La datation de la lettre

A de très rares exceptions près, les commentateurs sont d'accord pour dire que l'auteur de la *Lettre* n'est pas un contemporain de Ptolémée II Philadelphe (285-246). Mais les propositions de datation varient considérablement : entre — 200 et + 80 ! Le seul repère chronologique sûr, en effet, est qu'Aristée est antérieur à Flavius Josèphe (vers + 90), puisque ce dernier récrit la *Lettre* dans les *Antiquités juives* XII, 12-118.

a. Les **premières décennies du IIe siècle** avant notre ère sont défendues par R. Tramontano et A. Pelletier. Un bon exposé des arguments se trouve chez H. M. Orlinsky (S. JELLICOE, *The Septuagint,*

p. 54), qui utilise par exemple l'absence de mention de Léontopolis, fondée vers 170. S. Jellicoe considère que la *Lettre* est antérieure à 168, date à laquelle le souverain séleucide Antiochos IV renonce définitivement à s'emparer de l'Égypte : la proclamation de loyauté envers les souverains lagides, qui est au cœur de la *Lettre*, n'aurait de sens qu'avant cette date.

b. Le **milieu du IIe siècle** est retenu par C. Kraus Reggiani, V. Tcherikover et J. W. Wevers : la *Lettre* correspond, pour la communauté juive d'Alexandrie, à une période sereine, et donc antérieure aux premières manifestations d'antisémitisme survenues en — 127.

c. Les **années 145-127** sont proposées par E. Bickerman, qui invoque les formules de titulature royale ou de politesse épistolaire contenues dans les documents officiels cités par la *Lettre*. E. van't Dack avance une thèse voisine : les **années 163-130.** Il présente deux arguments : le titre d'« archisomatophylaque » désigne, au § 12, non pas une fonction, mais une distinction honorifique de rang supérieur ; or cet usage est postérieur au retour de Ptolémée VI Philométor au pouvoir (— 163) et antérieur aux années 130. L'allusion à la chancellerie ptolémaïque du § 28 correspond à la même période.

d. Les **années 127-118** sont retenues par N. Meisner et M. van Esbroeck, dont l'argument le plus fort est le suivant : les § 12-27 se réfèrent à un décret d'amnistie pris par Ptolémée Philadelphe en faveur des Juifs immigrés ; or, en 127, Ptolémée VIII Evergète II a conquis Alexandrie et, depuis, il opprime les Juifs restés fidèles à la reine Cléopâtre II, veuve de Ptolémée VI Philométor, le protecteur des Juifs. Les § 12-27 pourraient donc être un appel lancé à Ptolémée VIII pour qu'il prenne un décret d'amnistie comme son ancêtre. Or ce décret est promulgué en 118. La *Lettre* est donc antérieure à cette date.

e. Les **années 100** sont proposées par H. G. Meecham et beaucoup d'autres. P. Wendland et H. St J. Thackeray retiennent comme *terminus ante quem* 96, date de la prise de Gaza par Alexandre Jannée.

f. F. Parente met en relation la *Lettre* avec la traduction de *1* et *3 Maccabées* et celle d'*Esther* : il propose de retenir les **années 100-50.**

g. J. G. Février considère que les § 1-82, 172-305 et 308-322 datent des **années 100-30,** tandis que les § 83-171 et 306-307 seraient contemporains de **Philon** (vers 50 de notre ère).

h. Les **années 50 de notre ère** sont avancées par R. Goulet, qui rapproche la méthode allégorique d'Aristée de celle de Philon.

i. Les **années 80 de notre ère** sont retenues par L. Hermann. Voici ses arguments : Aristée serait postérieur à Philon, à qui il emprunterait toute une série de thèmes ; le portrait du souverain dessiné par Aristée serait celui, à peine idéalisé, de l'empereur Titus.

Il manque un argument décisif pour trancher entre ces différentes hypothèses.

3. L'interprétation de la lettre

Tout le monde reconnaît le caractère apologétique, de propagande, de la *Lettre*. Là s'arrête le consensus ; trois lignes d'interprétation peuvent être dégagées :

a. Dans l'Antiquité, chez Philon (s'il dépend de la *Lettre*) et chez Flavius Josèphe, la *Lettre* est considérée comme une **apologie de la traduction grecque de la Torah.** Formulée ainsi, cette interprétation n'est plus retenue, car elle ne paraît pas vraisemblable. Peut-on imaginer en effet que l'on fasse de la propagande pour une traduction vieille d'un siècle environ ?

b. La *Lettre* serait un **ouvrage de propagande en faveur du judaïsme à l'intention des Grecs.** Les Juifs s'adresseraient aux Grecs pour leur montrer l'excellence de leur religion et de leur Loi (N. Meisner).

c. La *Lettre* serait une **œuvre de propagande en faveur du judaïsme à l'intention des Juifs.** Selon J. R. Bartlett, E. Bickerman, D. W. Gooding, M. Hadas, R. Hanhart, G. Howard, F. Parente, V. Tcherikover, G. Zuntz et d'autres, la *Lettre* vise un public juif et veut défendre les productions du judaïsme alexandrin contre les attaques du judaïsme palestinien. Parmi ces productions, il y a au premier chef la LXX, mais aussi la méthode allégorique d'interprétation de la Loi et des interdits alimentaires (mise dans la bouche du grand prêtre de Jérusalem !) et peut-être tous les essais pour opérer une synthèse entre le monothéisme juif et la philosophie grecque.

Les partisans de cette dernière interprétation se divisent sur la signification de la propagande en faveur de la LXX. Pour les uns (G. Howard), il s'agit simplement d'**affirmer la valeur de la LXX** critiquée par le judaïsme palestinien, pour d'autres (S. P. Brock), de **défendre la LXX contre les velléités palestiniennes de révision** ; pour d'autres encore (A. F. J. Klijn, S. Jellicoe), il s'agit de **défendre**, aux yeux du judaïsme palestinien, **la LXX contre la traduction rivale de Léontopolis** (cf. p. 78-79).

Bibliographie. Principales éditions. M. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, New York, Londres, 1951. — H. G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas. A Linguistic Study*, Manchester, 1935. — A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée*. — H. St J. THACKERAY, « The Letter of Aristeas », H. B. SWETE, *Introduction*, p. 531-606. — R. TRAMONTANO, *La Lettera di Aristea a Filocrate*, Naples, 1931. — P. WENDLAND, *Aristeae ad Philocratem Epistula*, Leipzig, 1900.

Principales traductions. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Carta de Aristeas*, A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Madrid, 1983, p. 9-64 (espagnol). — M. HADAS, *op. cit.* (anglais). — C. KRAUS REGGIANI, *La Lettera di Aristea a Filocrate*, Rome, 1979 (italien). — H. G. MEECHAM, *The Oldest Version of the Bible: Aristeas on its Traditional Origin*, Londres, 1932 (anglais). — N. MEISNER, *Aristeasbrief, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, II, 1, Gütersloh, 1973, p. 35-87 (allemand). — A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée* (français). — R. J. H. SHUTT, «Letter of Aristeas», J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, Londres, 1985, p. 7-34 (anglais). — H. St J. THACKERAY, *The Letter of Aristeas*, Londres, 1917 (anglais). — R. TRAMONTANO, *op. cit.* (italien). — P. WENDLAND, «Der Aristeasbrief», E. KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, Tübingen, 1900, p. 1-31 (allemand).

Principales études. J. R. BARTLETT, *Jews in the Hellenistic World*, Cambridge, 1985. — E. BICKERMAN, «Zur Datierung des Pseudo-Aristeas», *ZNTW* 29, 1930, p. 280-296 (= *Studies*, I, p. 109-136). — S. P. BROCK, «The Phenomenon...». — J. G. FÉVRIER, *La Date, la composition et les sources de la «Lettre» d'Aristée à Philocrate*, Paris, 1925. — D. W. GOODING, «Aristeas and Septuagint Origins», *VT* 13, 1963, p. 357-379 (= S. JELLICOE, *Studies*, p. 158-179). — R. GOULET, *La Philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire préphilonien du Pentateuque*, Paris, 1987, p. 535-541. — L. HERMANN, «La "Lettre" d'Aristée à Philocrate et l'empereur Titus», *Latomus* 25, 1966, p. 58-77. — H. HODY (Hodius), *Contra historiam LXX Interpretum Aristeae nomine inscriptam dissertatio*, Oxford, 1685. — G. E. HOWARD, «The Letter of Aristeas: a Re-Evaluation», *JTS* 22, 1971, p. 337-348. — S. JELLICOE, «The Occasion and Purpose of the Letter of Aristeas: a Reexamination», *NTS* 12, 1965-1966, p. 144-150; *The Septuagint*, p. 29-58. — A. KASHER, *The Jews*, p. 208-211. — A. F. J. KLIJN, «The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt», *NTS* 11, 1964-1965, p. 154-158. — O. MURRAY, «Aristeas and Ptolemaic Kingship», *JTS* 18, 1967, p. 337-371; «Aristeas and his Sources», *Studia Patristica* 12, Berlin, 1975, p. 123-128. — G. W. E. NICKELSBURG, «Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times», M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, Philadelphie, 1984, p. 75-80. — F. PARENTE, «La Lettera di Aristea come Fonte per la Storia del Giudaismo alessandrino durante la prima meta del 1 sec.a.C.», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 2, 1972, p. 177-237, 517-567. — A. PAUL, «Les pseudépigraphes juifs de langue grecque», *Études ACFEB*, p. 71-94. — J. E. STAMBAUGH, «Aristeas of Argos in Alexandria», *Aegyptus* 47, 1967, p. 69-74. — E. SCHÜRER rév., p. 474-475. — V. TCHERIKOVER, «The Ideology of the Letter of Aristeas», *HTR* 51, 1958, p. 59-85 (= S. JELLICOE, *Studies*, p. 181-207). — M. J. VAN ESBROECK, «Une forme inédite de la lettre du roi Ptolémée pour la traduction des LXX», *Bi* 57, 1976, p. 542-549. — E. VAN'T DACK, «La date de la "Lettre" d'Aristée», *Antidorum W. Peremans. Studia Hellenistica* 16, 1968, p. 263-278. — J. WEVERS, «Apologia...». — G. ZUNTZ, «Aristeas Studies. I. The Seven Banquets», *JSS* 4, 1959, p. 21-36; «II. Aristeas on the Translation of the Torah», *ibid.*, p. 109-126 (= S. JELLICOE, *Studies*, p. 208-225).

B. Aristobule (première moitié du IIe siècle avant notre ère)

On connaît cinq fragments de ce philosophe juif de l'école péripatéticienne, qu'on doit sans doute identifier avec le conseiller du roi Ptolémée VI Philométor (181-146) dont il est question en *2 Maccabées* 1, 10. L'authenticité de ces fragments, tirés d'un traité dédié au roi Ptolémée et intitulé *Exégèse de la Loi de Moïse,* a été discutée. Mais les conclusions de E. Bickerman et de N. Walter, qui sont tous deux partisans de l'authenticité, sont en général acceptées. Le fragment qui nous intéresse est cité par Eusèbe, *Préparation évangélique* XIII, 12, 1-2, sous le titre: «Comment aussi un des Hébreux d'avant notre époque, Aristobule le péripatéticien, reconnaissait que les Grecs ont pris leur point de départ de la philosophie hébraïque. Extrait tiré des [études] d'Aristobule dédiées au roi Ptolémée.» Voici la traduction de ce texte:

> On voit bien que Platon a suivi notre Loi, et l'on voit aussi qu'il en a scruté les moindres détails. Ont été traduits par d'autres en effet, avant Démétrios de Phalère, donc avant la conquête d'Alexandre et des Perses: la sortie d'Égypte des Hébreux nos compagnons, le récit glorieux de toutes leurs prouesses (*tō̃n gegonótōn*), leur mainmise sur tout le pays et l'explication additionnelle de la Loi tout entière; ainsi il est clair que le philosophe en question y a pris beaucoup, vu sa grande érudition, tout comme Pythagore transposa beaucoup de nos dogmes et les fit passer dans sa doctrine. Or, toute la traduction de l'ensemble de la Loi s'est faite sous le roi du nom de Philadelphe, ton ancêtre, qui s'en fit un point d'honneur, quand Démétrios de Phalère eut pris l'affaire en main. (Trad. E. des Places dans son édition d'Eusèbe, *Préparation évangélique. Livres XII et XIII,* Paris, *SC* 307, 1983.)

Aristobule affirme que la traduction *complète* de la Loi a eu lieu à l'initiative de Démétrios de Phalère sous le roi Ptolémée Philadelphe. En revanche des traductions partielles de la Loi (ou de l'AT?) existaient dès le début du Ve siècle (Pythagore) et en tout cas au IVe siècle (Platon). Les commentateurs ne sont pas d'accord sur l'identification des passages déjà traduits. A. Pelletier songe à l'*Exode,* aux *Nombres,* au *Deutéronome* et à *Josué.* E. des Places propose de voir sous le mot *gegonótōn* la *Genèse.* En fait le mot «loi» interdit sans doute une référence à *Josué* et il faut se rallier à l'opinion de E. Bickerman: des passages de l'*Exode,* des parties des *Nombres* et le *Deutéronome.* Enfin, Aristobule estime

que Pythagore et Platon doivent le meilleur de leurs doctrines à ces traductions partielles.

En réalité ce passage doit être compris à la lumière du thème du « larcin des Grecs » : pour les Juifs de l'époque hellénistique, il s'agit de montrer que les chefs-d'œuvre de la pensée grecque ont une origine hébraïque et que, par conséquent, la Loi était connue dans une traduction par Pythagore et Platon. On ne peut donc retenir du témoignage d'Aristobule que ce que rapporte aussi Aristée : la Loi a été traduite à l'initiative de Démétrios de Phalère sous le roi Ptolémée Philadelphe.

Bibliographie. E. BICKERMAN, « The Septuagint... ». — A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée*, p. 118-119. — N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin, 1964.

C. Philon d'Alexandrie (milieu du Ier siècle de notre ère)

La *Vie de Moïse* (introduction, texte grec, traduction et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux et P. Savinel, Paris, 1967) raconte l'histoire de la traduction en II, 25-44. Certains auraient jugé scandaleux que les lois juives, écrites seulement en chaldéen (= en hébreu), pussent être étudiées seulement par les barbares et que les Grecs fussent exclus. Vu l'importance de l'entreprise, on ne s'adressa pas à de simples particuliers ni à des archontes, mais au plus célèbre des rois, Ptolémée Philadelphe. Ce dernier envoya au grand prêtre et roi des Juifs des ambassadeurs qui exposèrent le projet. Le grand prêtre établit la liste des Hébreux de son entourage qui avaient reçu une éducation grecque en plus de l'éducation juive. Les traducteurs arrivèrent à Alexandrie. Ils répondirent aux questions soulevées par le roi par des apophtegmes remplis de force. Puis ils se retirèrent dans l'île de Pharos et là ils « prophétisèrent » : ils traduisirent la Loi tous avec les mêmes mots et tournures, comme sous la dictée d'un invisible souffleur. Ils sont, non pas des traducteurs, mais « des hiérophantes et des prophètes ». Philon ajoute que, à son époque, une fête et une panégyrie sont célébrées chaque année dans l'île de Pharos pour vénérer le lieu de la traduction et rendre grâces à Dieu de son bienfait. A cette fête assistent Juifs et non-Juifs. Elle s'achève par un festin et une nuit passée dans des baraquements construits dans l'île.

La confrontation entre Aristée et Philon fait apparaître d'abord des **éléments communs** : l'initiative de la traduction revient à Ptolémée Philadelphe, qui fait une démarche auprès du grand prêtre de Jérusalem ; les traducteurs sont désignés par ce dernier ; avant

la traduction, ils répondent aux difficiles questions posées par le roi; ils font ensuite retraite dans l'île; leur traduction est une et inspirée par Dieu. Le thème de l'inspiration de la traduction est plus nettement affirmé par Philon, qui parle des traducteurs comme de hiérophantes et de prophètes, que par Aristée, qui affirme seulement que la Loi «vient de Dieu».

Aristée offre des **éléments propres**: le rôle de Démétrios, soucieux d'enrichir la bibliothèque, le nombre des traducteurs (72), la durée de la traduction (soixante-douze jours), le fait que l'unité de la traduction résulte du travail collectif des traducteurs, la proclamation de la Loi devant la communauté juive.

Les éléments **propres** à Philon sont la mention de l'île de Pharos et l'institution de la fête annuelle (voir cependant le § 180 d'Aristée).

D. Flavius Josèphe (fin du Ier siècle de notre ère)

Les renseignements que Flavius Josèphe donne sur la traduction grecque de la Loi proviennent directement de la *Lettre* d'Aristée, dont les *Antiquités juives* XII, 12-118 contiennent une récriture. R. J. H. Shutt a montré que Flavius Josèphe, qui omet environ le tiers des actuels paragraphes de la *Lettre*, n'est d'aucun secours pour améliorer le texte, même là où ce dernier est visiblement corrompu. Il faut cependant attirer l'attention sur les § 56-57 de Flavius Josèphe. Au § 56, il est question de six traducteurs par tribu; si l'on fait la multiplication, on obtient le chiffre de 72, qui correspond au récit d'Aristée. Pourtant, au § 57, Flavius Josèphe parle de 70 traducteurs. Voir *infra*, p. 59-61.

Bibliographie. R. J. H. SHUTT, «Notes on the Letter of Aristeas», *BIOSCS* 10, 1977, p. 22-30.

E. Les principales sources patristiques (IIe-XIIIe siècle)

On en trouve une liste très complète, accompagnée d'un riche commentaire, chez R. Tramontano. Bon nombre d'entre elles sont également signalées par H. B. Swete et A. Pelletier:

— au IIe siècle, Justin (*Apologie* I, 31 et *Dialogue* 68, 1), Irénée (*Contre les hérésies* III, 21, 2 = Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V, 8, 11-15) et Clément d'Alexandrie (*Stromates* I, 22, 148);

— au IIIᵉ siècle, l'auteur anonyme de l'*Exhortation aux Grecs* 13, Jules l'Africain (*Lettre à Origène*), Anatole d'Alexandrie, *Canons sur la Pâque* (= Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VII, 32, 14-19; c'est par erreur que A. Pelletier parle d'Anatole patriarche de Constantinople au Vᵉ siècle) et, du côté latin, Tertullien (*Apologétique* 18, 5-9);

— au IVᵉ siècle, Eusèbe de Césarée (*Préparation évangélique* VIII, 1-9 et IX, 38 et *Démonstration évangélique* V, prologue), Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse* IV, 34), Épiphane de Salamine (*Traité des poids et mesures* 3 et 6), Jean Chrysostome (*Homélie 1 Sur les Juifs* 6, *Homélie 4 Sur la Genèse* 4, *Homélie 5 Sur Matthieu* 2) et, du côté latin, Hilaire de Poitiers (*Traité sur les Psaumes 2 et 118*), Ambroise de Milan (*Hexaéméron* III, 5, 20 et *Sur le Psaume 118* IX, 134) et Filastre de Brescia (*Hérésie 138*);

— dans les années 380-430, Jérôme (*Préfaces* sur le Pentateuque et les *Paralipomènes, Questions sur la Genèse, passim, Commentaire sur Ézéchiel* 5, 12 et 33, 23, *Commentaire sur Michée* 2, 9) et Augustin (*Sur la doctrine chrétienne* II, 15, 22 et *Cité de Dieu* XV, 11-13 et XVII, 42);

— au Vᵉ siècle, Théodore de Mopsueste (*Sur Habacuc* 2 et *Sur Zacharie* 1), Théodoret (*Préface au Commentaire sur les Psaumes)*, Cyrille d'Alexandrie (*Contre Julien* I, 16), le *Dialogue entre Timothée et Aquila* (F. D. Conybeare, Oxford, 1898, p. 90 sqq.), la *Synopse* du pseudo-Athanase (*PG* 28, 433: datation douteuse) et la *Méthode* du pseudo-Théodoret, appelé dans certains manuscrits Josippe (*PG* 84, 21-32: datation incertaine);

— au VIᵉ siècle, la *Novelle* 146 de Justinien, Olympiodore d'Alexandrie cité par une chaîne sur Job (*PG* 93, 13A) et, connu seulement en traduction syriaque, Zacharie de Mitylène (*The Syriac Chronicle*, F. J. Hamilton et E. W. Brooks, Londres, 1899, p. 325);

— au VIIᵉ siècle, la *Chronique pascale* (I, p. 326, L. Dindorf);

— au VIIIᵉ siècle, Georges le Syncelle (*Ecloga Chronographica*, A. A. Mosshammer, Leipzig, 1984, p. 327-329);

— au XIᵉ siècle, Nicétas d'Héraclée dans sa préface à sa chaîne sur les *Psaumes* (*PG* 69, 700; c'est par erreur qu'A. Pelletier parle du VIIIᵉ siècle) et Georges Cédrène (I, p. 289-290, E. Bekker);

— au XIIᵉ siècle, Jean Zonaras (I, p. 356-359, M. Pinder) et, du côté syriaque, Michel le Syrien (*Chronique,* traduction sur la version arménienne par V. Langlois, Venise, 1868, p. 78);

— au XIIIᵉ siècle, l'auteur syriaque Bar Hebraeus (*Chronique,* G. G. Kirsch, Leipzig, 1789, p. 39-40).

Il faut encore signaler:

— au IVᵉ siècle, deux textes d'Épiphane de Salamine. D'abord la version géorgienne du *Traité des poids et mesures.* La lettre par laquelle Ptolémée demande aux notables de Jérusalem d'envoyer

leurs livres saints est plus complète en géorgien qu'en grec et en syriaque. Elle cite notamment le nom d'Antiochos (= Antiochos Épiphane), ce qui est un anachronisme. La deuxième lettre, dans laquelle Ptolémée demande l'envoi des traducteurs, contient également des détails absents du grec. Second texte : le *Discours véritable abrégé sur la foi* (*GCS* 37, 496-526, surtout le § 5) ;

— le traité *Sur les 70 traducteurs* du pseudo-Épiphane (*PG* 43, 373-380) ;

— l'ouvrage arménien *Sur les 72 traducteurs* conservé dans les manuscrits du Matenadaran (M. E. Stone) ;

— au XI[e] siècle, la préface sur les *Psaumes* de Michel Psellos (G. Mercati [éd.], *Osservazioni a proemi del Salterio, ST* 142, Vatican, 1948, p. 70-73) ;

— la préface de Vardan (auteur arménien du XIII[e] siècle) à son *Commentaire sur les Psaumes*.

Dans ces documents il faut retenir l'apparition de thèmes nouveaux, absents du judaïsme hellénophone : **1.** L'initiative de la traduction appartient, non plus à Ptolémée II Philadelphe, mais à Ptolémée I fils de Lagos chez Irénée, peut-être chez Justin et chez l'auteur de l'*Exhortation*. Clément d'Alexandrie, prudent, attribue la traduction à l'initiative de Ptolémée fils de Lagos *ou* à Ptolémée Philadelphe. Selon Anatole d'Alexandrie, la traduction est due à l'initiative conjointe des deux rois. — **2.** La traduction n'est plus seulement limitée aux cinq livres de la Loi, mais elle s'étend aussi aux Prophètes (Justin, Clément d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie) ou à l'ensemble de l'AT (Jules l'Africain, Épiphane de Salamine, Nicétas d'Héraclée). Épiphane de Salamine estime même que les traducteurs ont traduit, non seulement les 22/27 livres de l'AT (sur ces chiffres, voir p. 328), mais encore les 72 livres apocryphes. — **3.** De nouveaux personnages interviennent : le roi des Juifs Hérode qui, selon Justin, reçoit l'ambassade envoyée par Ptolémée ; Aristobule (p. 45-46) qui, selon Anatole d'Alexandrie, fait partie des traducteurs. — **4.** De nombreux thèmes relatifs à la manière de travailler des traducteurs voient le jour (voir p. 62).

Bibliographie. A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée*, p. 78-98. — R. TRAMONTANO, *op. cit.* p. 43, p. 166*-208*. — M. E. STONE, « Concerning the 72 Translators. Armenian Fragments of Epiphanius, On Weights and Measures », *HTR* 73, 1980, p. 331-336. — H. B. SWETE, *Introduction*, p. 13-14. — M. J. VAN ESBROECK, art. cité *supra* p. 44 ; *Les Versions géorgiennes d'Épiphane de Chypre. Traité des poids et mesures, CSCO* 460-461, Louvain, 1984.

F. Les principales sources rabbiniques (IIe-XIIIe siècle)

De date souvent incertaine (cf. H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash,* trad. et adapt. fr. M.-R. Hayoun, Paris, 1986), elles ont été réunies et commentées par K. Müller :

— au IIe siècle, une Baraïta du TB *Megilla* 9a ;
— au IIIe siècle, *Sefer Torah* I, 8-9 et *Mekhilta de rabbi Yishmaël* sur *Exode* 12, 40 ;
— au Ve siècle, le TJ *Megilla* I, 71d ;
— après 400, *Genèse Rabbah* 8, 11 ; 10, 9 ; 38, 10 ; 48, 17 ; 98, 5 ;
— entre le IVe et le IXe siècle, *Tanhuma Shemot* 22 et *Tanhuma Buber Shemot* 19 (69) ;
— avant le VIIIe siècle, *Abot de rabbi Natan* recension B chapitre 37 ;
— au milieu du VIIIe siècle, *Massekhet Soferim* I, 7-8 et *Megillat Ta'anit* 13 ;
— avant le XIIe siècle, *Exode Rabbah* 5, 5 ;
— au XIIe siècle, *Leqah Tob* sur *Genèse* 1, 1 et *Deutéronome* 4, 9, ainsi que *Midrash ha-Gadol* sur *Deutéronome* 4, 19.

Ces documents sont précieux pour observer l'attitude contrastée du judaïsme rabbinique à l'égard de la LXX (voir p. 119-125). On note que le champ de la traduction est limité aux cinq livres de la Loi, comme chez Aristée, Philon et Flavius Josèphe. L'initiative de la traduction revient au roi Ptolémée, sans plus de précision. Le nombre des traducteurs varie d'un document à l'autre (voir p. 58-59). Le thème des 72 maisonnettes et des traductions indépendantes et pourtant identiques est présent dans le TB *Megilla* 9a. Un motif nouveau apparaît : celui des altérations que les traducteurs auraient introduites dans les livres de la Loi à cause du roi Ptolémée (voir p. 121, 209-210).

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, « Eusèbe... ». — N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción*, p. 45-47. — K. MÜLLER, « Die rabbinischen Nachrichten über die Anfänge der Septuaginta », *Festschrift Ziegler*, 1, 1972, p. 73-93. — E. TOV, « The Rabbinic Tradition... ».

II. LA TRADUCTION SYSTÉMATIQUE DE LA LOI A-T-ELLE ÉTÉ PRÉCÉDÉE PAR UNE AUTRE TRADUCTION COMPLÈTE OU PAR DES TRADUCTIONS PARTIELLES?

A. La valeur des témoignages anciens

Quatre témoignages anciens peuvent être utilisés pour affirmer l'existence de traductions antérieures à la LXX:

1. Hécatée d'Abdère (fin du IVᵉ siècle) offre la plus ancienne référence grecque à la Bible, dans un passage cité par Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique* 40 = codex 244 de Photius). A la suite d'une peste, les Égyptiens décident de chasser les peuples étrangers de leur territoire. La grande masse des fuyards, guidée par Moïse, se retrouve en Judée. Moïse fonde Jérusalem, bâtit le Temple, organise le culte, légifère, institue le grand prêtre. Ce dernier «énonce dans les assemblées et les autres réunions ce qui est ordonné et, à cet égard, les Juifs sont si obéissants qu'ils tombent aussitôt à terre et se prosternent devant le grand prêtre qui interprète pour eux. Mais il a été également ajouté aux lois à la fin ceci: "Voici ce que Moïse a entendu de Dieu et dit aux Juifs".» La phrase «Voici... Juifs» n'est pas une citation de la LXX. Viendrait-elle d'une traduction antérieure connue par Hécatée vers — 300? En réalité il est probable que, dans tout le passage, Hécatée dépend d'un informateur juif qui lui a résumé l'*Exode,* le *Lévitique* et les *Nombres,* et qui a apporté comme un sceau à ce résumé, au moyen de la formule lapidaire finale (G. Dorival; E. Will, C. Orrieux).

2. La *Lettre* d'Aristée offre deux passages intéressants. D'abord les § 29-30. Voici la fin du rapport de Démétrios au roi Ptolémée: «Outre quelques autres, les livres de la Loi des Juifs nous manquent, car ils se lisent en caractères et prononciation hébraïques et ont été écrits avec assez de négligence et d'inexactitudes, au dire des hommes compétents; il leur a manqué une sollicitude royale» (trad. A. Pelletier). Selon D. W. Gooding, R. Marcus (note c de la p. 21 du volume VII des œuvres de Flavius Josèphe dans Loeb Classical Library), A. Pelletier, V. Tcherikover, G. Zuntz, notre texte ferait allusion à des manuscrits *hébreux* copiés sans soin et en circulation à Alexandrie. Pour d'autres (S. Jellicoe, H. G. Meecham, H. St J. Thackeray), la forme verbale traduite par «ont été écrits» (*sesēmantai,* littéralement «ont été signifiés») ne signifie-

rait pas « être écrit » ; ils comprennent : « Ils se lisent en caractères et prononciation hébraïques, mais ont été traduits avec trop de négligence et trop d'inexactitudes. » Il aurait donc existé des traductions de mauvaise qualité de la Loi avant l'entreprise systématique de la LXX. Mais il y a d'autres interprétations du passage (« être annoté », « être vocalisé »). R. J. H. Shutt considère que le passage est désespéré et ne peut être utilisé à l'appui d'aucune thèse (voir *infra* p. 54).

Le second passage est aux § 312-316. On lit au roi la traduction. Émerveillé, il demande à Démétrios : « Comment se fait-il que de pareils chefs-d'œuvre n'aient jamais fait l'objet d'une mention chez aucun historien ni aucun poète ? » Démétrios répond que deux écrivains grecs ont voulu citer la Loi, mais que Dieu le leur a interdit. Théopompe, disciple d'Isocrate, qui vécut de 378 à 300 environ, fut saisi d'un trouble mental pendant trente jours ; un rêve lui apprit la cause de sa maladie : il avait voulu livrer les choses divines à des profanes. Théopompe décida de s'abstenir et fut guéri. Théodecte, rhéteur et poète tragique, rival de Théopompe, qui vécut de 374 à 334, voulut citer dans une tragédie des passages de la Bible. Il fut frappé de cécité. Après avoir prié Dieu, il fut guéri. Ce passage semble impliquer que, vers 340, il y avait une traduction grecque de la Loi connue des écrivains grecs. Mais G. Zuntz a montré que le texte devait être compris tout différemment et être interprété à la lumière du thème du « larcin des grecs » : selon les Juifs, suivis sur ce point par les chrétiens, c'est à Moïse que les grands poètes grecs (à commencer par Homère) et les grands philosophes grecs (Platon en tête) ont emprunté ce qui, chez eux, touche à la vérité. D'où la nécessité d'affirmer l'existence d'une LXX antérieure à la vraie LXX du IIIe siècle.

3. Le passage d'Aristobule analysé p. 45-46 affirme l'existence de traductions partielles de la Loi, auxquelles Pythagore et Platon seraient redevables du meilleur de leurs doctrines. On reconnaît, là encore, le thème du « larcin des grecs ».

4. Les *Sentences* de Phocylide. Ce poème gnomique en hexamètres fait allusion à plusieurs passages de la Loi. Selon F. Dornseiff, qui est partisan de l'authenticité et le date du VIe siècle avant notre ère, il y aurait eu dès cette époque une traduction grecque de la Loi disponible à Milet. Mais il y a aujourd'hui un consensus pour admettre que Phocylide est un pseudépigraphe : c'est en fait un auteur juif de la diaspora qui écrit au Ier siècle de notre ère.

Aucun des témoignages invoqués ne peut donc être retenu.

Bibliographie. G. DORIVAL, «La Bible des Septante chez les auteurs païens (jusqu'au pseudo-Longin)», *Cahiers de Biblia patristica* 1, Strasbourg, 1987, p. 9-26. — F. DORNSEIFF, *Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur*, Berlin, 1939. — D. W. GOODING, «Aristeas and Septuagint Origins», *VT* 13, 1963, p. 357-379. — S. JELLICOE, *The Septuagint*, p. 51. — H. G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas*, Manchester, 1935, p. 201. — A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée*, p. 118-120. — PSEUDO-PHOCYLIDE, éd. et trad. P. DERRON, Paris, 1986, p. XLIII-XLV, LXIII. — R. J. H. SHUTT, «Notes on the Letter of Aristeas», *BIOSCS* 10, 1977, p. 22-30. — V. TCHERIKOVER, «The Ideology of the Letter or Aristeas», *HTR* 51, 1958, p. 59-85. — H. St J. THACKERAY, *The Letter of Aristeas*, Londres, 1917. — E. WILL, C. ORRIEUX, p. 83-93. — G. ZUNTZ, «Aristeas Studies, II», *JSS* 4, 1959, p. 109-126.

B. La thèse de Paul Kahle

Pour cet auteur, des traductions partielles ont précédé l'entreprise systématique de la LXX. Selon lui, l'étude des papyrus juifs de la LXX montre que les textes utilisés par les Juifs ne remontent pas à un archétype unique: il y aurait eu pluralité de traductions anciennes, partielles ou complètes. Pour P. Kahle, ces traductions seraient l'équivalent des Targums araméens, c'est-à-dire des traductions de la Loi faites dans les synagogues de Palestine au cours de la liturgie. Plus tard, dans les années — 130 en Égypte, une sorte de commission biblique aurait voulu unifier les diverses traductions orales, les divers Targums grecs; mais le texte standard ainsi établi n'aurait pas réussi à supplanter complètement les anciennes traductions.

Comme on le verra p. 183-184, la théorie de P. Kahle n'est plus guère admise. Les données papyrologiques attestent en réalité deux phénomènes textuels distincts que P. Kahle confond à tort: certains papyrus juifs offrent toutes les particularités qui caractérisent la LXX; comme le rappelle E. Bickerman, cette dernière est plutôt plus unifiée que le texte d'Homère. Les autres documents anciens, comme le papyrus des *XII Petits Prophètes* découvert en 1952 dans le désert de Juda, reflètent une entreprise de révision de la LXX, destinée à la rapprocher du texte hébreu en usage en Palestine. Ainsi les documents écrits vont dans le sens d'une entreprise cohérente de traduction de la LXX, suivie par une entreprise de révision due à l'initiative du judaïsme palestinien.

Un autre élément de réfutation de P. Kahle doit être signalé. Il n'est pas correct de vouloir comprendre la naissance de la LXX

à la lumière des Targums palestiniens. La LXX n'est pas un Targum grec se substituant à des Targums grecs antérieurs. Comme l'ont montré R. Le Déaut et C. Perrot, les Targums araméens sont, à l'époque qui nous intéresse, des traductions orales improvisées et qui doivent rester telles. Leur mise par écrit est tardive. Elle n'est pas antérieure à l'époque romaine.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «Redécouverte...»; *Devanciers.* — E. BICKERMAN, «Some Notes...». — P. KAHLE, «Problems of the LXX», *Studia Patristica*, I, 1re part., 1945, p. 328-338; *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959[2] (surtout chap. III, 2). — R. LE DÉAUT, «La Septante...». — C. PERROT, «La lecture...».

C. Une hypothèse sur la «Lettre» d'Aristée

On pourrait traduire le § 30 de la *Lettre* d'Aristée ainsi: «Les livres de la Loi des Juifs nous manquent, avec quelques autres; car il se trouve qu'ils sont dits avec des caractères hébreux et avec la prononciation hébraïque; d'autre part des passages **ont été traduits oralement** (*sesēmantai*) avec négligence et incorrectement, ainsi que ceux qui sont au courant l'ont rapporté.» Cette traduction ne donne au verbe *sesēmantai* ni le sens d'être écrit ni le sens d'être traduit, mais celui d'être signifié oralement. Certes, ce sens ne paraît pas attesté par les dictionnaires. Mais est-il impossible de donner cette signification au verbe *sēmaínomai*, dont le champ sémantique reste mal connu? Ainsi le § 30 viserait la liturgie juive d'Alexandrie, qui aurait été targumique: lecture du texte hébreu, puis traduction orale en grec. A l'époque de Démétrios il n'existerait pas de traduction écrite du texte hébreu; en revanche il existerait des traductions orales et de mauvaise qualité selon les connaisseurs, c'est-à-dire les Juifs hellénophones amis de Démétrios. Ces traductions seraient partielles et improvisées. De ces traductions, qui ne pouvaient être mises par écrit, il ne subsiste naturellement rien.

III. OÙ, QUAND, PAR QUI ET COMMENT LA TRADUCTION DE LA LOI A-T-ELLE ÉTÉ ENTREPRISE?

A. Où?

Les sources anciennes, et notamment Aristée, Philon, Flavius Josèphe et les deux Talmuds, affirment l'origine alexandrine de la LXX. Cette localisation n'a été contestée que de manière exceptionnelle, au XIIe siècle, par Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (voir p. 48): il prétend que l'AT a été traduit dans l'île de Chypre (erreur, volontaire ou non, pour l'île de Pharos); au XXe siècle, par M. Gaster: selon lui la LXX aurait vu le jour à Jérusalem parce que seule une origine palestinienne pouvait avoir un prestige suffisant pour que la traduction fût reçue dans la diaspora. La faiblesse de cette argumentation de pure vraisemblance est double: elle repose sur l'idée implicite que l'origine de la LXX est à chercher du côté de la communauté juive — ce qui reste à démontrer — et elle est incapable de rendre compte de la tradition bien établie, tant dans le judaïsme alexandrin que dans le judaïsme palestinien, sur l'origine égyptienne de la LXX.

Toute une série de travaux contemporains confirment la localisation égyptienne de la LXX, sans toutefois permettre d'établir son origine proprement alexandrine. Le papyrus *Fouad* 266, du milieu du Ier siècle avant notre ère, qui offre des passages de la *Genèse* et du *Deutéronome*, est sans doute originaire de Crocodilopolis, une ville du Fayoum où il y avait une synagogue. Les cinq livres de la Loi contiennent des termes techniques de l'administration ptolémaïque, ainsi le mot *dễmos*, au sens de clan faisant partie d'une unité plus large, la *phulḗ* (A. Passoni dell'Acqua), ou encore le mot *topárkhēs*, qui désigne le responsable d'une toparchie, une subdivision du nome (J. A. L. Lee).

La géographie du Pentateuque reflète la terminologie en usage sous les Ptolémées. Par exemple, la ville d'On de *Genèse* 41, 45 et d'*Exode* 1, 11 devient Héliopolis. La LXX précise que la terre de Gézem, de *Genèse* 45, 10 et 46, 34, est «en Arabie», terme qui désigne la partie orientale du delta. P.-M. Bogaert a montré que les traducteurs de la Loi utilisaient deux rose des vents: dans la première, la mer, *thálassa,* désigne l'ouest et le mot *líps* le sud; dans la seconde, qui est notamment attestée en *Exode* 27, 9-13, *thálassa*

désigne le nord et *líps* l'ouest, conformément à l'usage attesté dans les papyrus égyptiens.

D'autres mots sont peut-être des «égyptianismes» et seraient empruntés directement à la langue égyptienne. Ainsi le mot *thîbis,* utilisé pour désigner le panier dans lequel Moïse enfant fut placé. Ce mot est attesté uniquement dans la LXX et dans les papyrus égyptiens des IIIe et IIe siècles (J. A. L. Lee, p. 115). Selon M. Görg, il y aurait eu une influence de la religion ptolémaïque sur la LXX. Par exemple l'invocation de *Deutéronome* 9, 26 («Seigneur, seigneur, roi des dieux») recopierait l'appellatif divin de «Amon-Re, roi des dieux» de Thèbes. La théologie ptolémaïque elle-même aurait influencé la traduction.

Bibliographie. P.-M. BOGAERT, «L'orientation du parvis du sanctuaire dans la version grecque de l'Exode», *L'Antiquité classique* 50, 1981, p. 79-85. — N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción,* p. 61-62. — M. GASTER, *The Samaritans,* Londres, 1925 (chap. III). — M. GÖRG, «Ptolemäische Theologie in der LXX», H. MAEHLER et M. STROCKA, *Das ptolemäische Aegypten,* 1978, p. 177-185. — S. JELLICOE, *The Septuagint,* p. 63-64. — J. A. L. LEE, *Lexical Study, passim.* — A. PASSONI DELL'ACQUA, «La Versione dei LXX e i Papiri. Note lessicali», *Proceedings of the 16th International Congress of Papyrology,* Chico, Californie, 1981, p. 621-632; «Precisazione sui valore di *demos* nella versione dei LXX», *Rivista Biblica Italiana* 30, 1982, p. 197-214; «I. *Pastophórion*», *Aegyptus* 61, 1981, p. 171-211, «II. *Nomós.* III. *Andrízesthai*», *Aegyptus* 62, 1982, p. 173-194. Voir aussi la bibliographie du chapitre VI, p. 241-243.

B. Quand?

1. Les renseignements de l'Antiquité. Divergences et incohérences

L'Antiquité nous a légué des renseignements divergents. Pour Irénée, la traduction a été faite sous Ptolémée Lagos (323-282); mais elle date du règne de Ptolémée Philadelphe (285-246) selon Aristée, Aristobule, Philon, Flavius Josèphe, Tertullien, Eusèbe, Cyrille de Jérusalem, Épiphane, Jérôme, Cyrille d'Alexandrie, Zacharie de Mitylène (qui affirme que la traduction est postérieure à — 280), ainsi que selon divers chronographes anciens (qui, ainsi que le rappelle F. Vattioni, proposent au moins six datations différentes: 285/281, 284/283, 279/278, 269/268, 267/266, 266/265). Enfin, selon Clément d'Alexandrie, la LXX remonte à l'époque où régnait l'un *ou* l'autre de ces deux souverains, tandis que, pour Anatole d'Alexandrie, elle date de leurs deux règnes. Toute une série

d'auteurs antiques, ne sachant sous quel Ptolémée a été faite la traduction, parlent simplement de Ptolémée, sans davantage de précision (Justin, l'auteur de l'*Exhortation,* les témoignages rabbiniques).

Ces divergences aboutissent fréquemment à des incohérences. Par exemple, la *Méthode* du pseudo-Théodoret et la *Synopse* du pseudo-Athanase attribuent la traduction à Ptolémée Philadelphe. Cela ne les empêche pas de la dater de — 330 ou, selon une variante des manuscrits, de — 301. Or à ces dates Philadelphe ne règne pas!

2. Les témoignages externes: le III*e siècle*

Le plus ancien témoin manuscrit des livres de la Loi actuellement connu est un rouleau de papyrus d'origine égyptienne conservé à Manchester, le P. *Rylands* 458 (= *Deutéronome* 23-28), qui est daté de la première moitié du IIe siècle avant notre ère. La tradition indirecte de la LXX, celle des citateurs, permet de remonter plus dans le temps, au IIIe siècle. Démétrios le Chronographe (qui n'a rien à voir avec Démétrios de Phalère) est un historien juif qui écrit dans les années 220-210. Son ouvrage *Sur les rois de Juda,* connu par six fragments cités par Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée, contient des citations caractéristiques de la LXX (voir C. R. Holladay, *Fragments,* p. 51-91 et E. Schürer rév., p. 513-517). Par exemple, là où le TM compte 2 238 ans d'Adam à la venue en Égypte des frères de Joseph, la LXX donne 3 624 ans: c'est le chiffre de Démétrios. Là où le TM compte 580 ans du déluge à l'arrivée de Jacob en Égypte, la LXX compte 1 360 ans comme Démétrios. *Genèse* 35, 16 est cité dans le même texte de la LXX, qui diffère notablement du TM.

3. Peut-on préciser davantage? Le rôle de Démétrios de Phalère

Aristée et Aristobule sont d'accord pour dire que la LXX a été traduite sous Ptolémée Philadelphe, à l'instigation de Démétrios de Phalère. Or les dates relatives à ces deux personnages sont connues: le règne du premier va de 285 à 246; le second meurt au plus tard en 280. On aurait ainsi une fourchette remarquablement précise: 285-280. Malheureusement les deux témoignages ne peuvent être acceptés comme tels. En effet, nous savons par plusieurs sources (notamment Diogène Laerce, *Vies et doctrines des philosophes*

illustres V, 78) que Démétrios conseilla au roi Ptolémée I d'attribuer la royauté au fils qu'il avait eu d'Eurydice, c'est-à-dire à Ptolémée Kéraunos, et non au fils de Bérénice, le futur Ptolémée II. A la mort de son père, Ptolémée II fit emprisonner Démétrios puis le fit mordre pendant son sommeil par un serpent. Il est donc impossible que Démétrios ait collaboré avec Ptolémée II. Néanmoins on ne peut qu'être frappé par le rôle donné à Démétrios dans l'entreprise de traduction. Son intervention est-elle plausible? L'avant-dernière notice du livre V des *Vies et doctrines des philosophes illustres* (§ 75-86) est consacrée à Démétrios de Phalère. La liste de ses 45 œuvres, presque complètement perdues, comprend un traité, en cinq livres, sur la législation d'Athènes, un autre, en deux livres, sur les constitutions d'Athènes, deux ouvrages sur les lois, enfin un livre intitulé *Droits*. Ainsi, en fidèle héritier d'Aristote et de Théophraste, dont l'intérêt pour les lois barbares est bien connu, Démétrios s'intéressait aux législations étrangères. Son intérêt pour la Loi juive n'a donc rien d'invraisemblable. Mais, comme il est impossible qu'il ait été le collaborateur de Philadelphe, il faut supposer que la traduction de la Torah en grec est antérieure à la mort de Lagos, dont Démétrios a été le bibliothécaire: **elle daterait au plus tard de — 282.**

Cette datation haute se heurte à deux objections: les témoignages anciens ne parlent pas de Lagos, mais de Philadelphe; en outre, il n'y a pas de preuve que la Loi ait été conservée dans la bibliothèque d'Alexandrie. Mais on verra (p. 76-77) qu'il est peut-être possible de réfuter ces objections.

C. Par qui?

1. Les renseignements de l'Antiquité

Les sources antiques donnent des informations sur le nombre, l'identité et le pays d'origine des traducteurs. Sur le nombre des traducteurs, il existe quatre traditions distinctes. Selon une tradition propre à la littérature rabbinique, il y aurait eu **5 traducteurs** (*Abot de rabbi Natan,* recension B chapitre 37, et *Massekhet Soferim* I, 7). On a voulu expliquer ce chiffre en faisant l'hypothèse d'une erreur de lecture. Il faut plutôt mettre en rapport les 5 traducteurs avec les cinq livres de la Loi. Il y aurait eu **72 traducteurs**, six pour chacune des douze tribus d'Israël, selon Aristée,

Flavius Josèphe (*Antiquités juives* XII, 56), Tertullien, Épiphane, Augustin, la *Synopse* du pseudo-Athanase, Nicétas d'Héraclée, ainsi que dans le TB *Megilla* 9a et dans *Soferim* I, 8. Il y aurait eu **70 traducteurs** chez Flavius Josèphe (*ibid.* XII, 57), Irénée, l'auteur anonyme de l'*Exhortation,* Clément d'Alexandrie, Anatole d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Zacharie de Mitylène, Georges Cédrène, Bar Hebraeus, ainsi que dans le *Sefer Torah* I, 8. Enfin, sans doute gênés par l'hésitation des sources anciennes entre 70 et 72 traducteurs, Philon et Justin ne proposent **aucun chiffre.**

Sur l'identité des traducteurs, il existe trois sources d'informations :

a. Aux § 47-50, la *Lettre* d'Aristée donne les noms de 71 des 72 traducteurs (il y a dans les manuscrits une lacune correspondant au sixième nom de la quatrième tribu). On trouve une liste voisine chez Épiphane, *Traité des poids et des mesures* 3 ; la liste est complète et offre trois variantes dans les noms.

b. Anatole d'Alexandrie cité par Eusèbe raconte qu'Aristobule est l'un des traducteurs. Ce nom ne figure pas chez Aristée et Épiphane. Il s'agit peut-être d'une confusion avec Aristobule, le philosophe juif de l'école péripatéticienne, qui fut le conseiller de Ptolémée VI Philométor.

c. Le traité arménien *Sur les 72 traducteurs* dit que l'un des traducteurs s'appelait Siméon. Ce Siméon est le bénéficiaire d'un miracle. Lorsqu'il en arrive à la traduction d'*Isaïe* 7, 14 (« Et une vierge enfantera »), cet homme de soixante ans reçoit le privilège de vivre encore trois cent quarante-quatre ans jusqu'à la naissance du Seigneur. Siméon le Traducteur se trouve ainsi identifié avec le vieillard Siméon de *Luc* 2, 25-28.

Sur l'origine des traducteurs, la tradition juive hellénophone et la tradition patristique sont unanimes : les traducteurs sont des Juifs de Jérusalem venus à Alexandrie.

2. 70 ou 72 traducteurs ? Peut-on connaître le nombre réel de traducteurs ?

La tradition juive hellénophone et les Pères hésitent entre ces deux chiffres. Il existe dans l'Antiquité une explication rationalisante de cette divergence. Dans son *Discours abrégé sur la foi,* Épiphane explique que 70 est l'abréviation (*suntomía*) de 72. On retrouve la même explication à notre époque chez A. Pelletier qui parle de

«chiffre rond». Mais cette idée ne peut être retenue. Le chiffre 72 est beaucoup trop symbolique pour être ainsi simplifié, puisqu'il correspond aux douze tribus d'Israël qui délèguent chacune six traducteurs. Le chiffre 72 authentifie la traduction comme une œuvre voulue par Israël tout entier.

Quant au chiffre 70, H. St J. Thackeray estime qu'il provient d'*Exode* 24: comme il y a 70 intermédiaires entre Moïse et le peuple, il y a 70 intermédiaires entre Israël et la diaspora. Mais la correspondance paraît plus étroite avec les 70 Anciens de *Nombres* 11, 16-17 et 25. En effet les 70 Anciens prophétisent et prophétisent une seule fois. C'est ce que font les traducteurs, «hiérophantes et prophètes» pour reprendre l'expression de Philon; leur unique traduction inspirée par l'esprit de Dieu est à jamais valable. L'avantage de se référer à *Nombres* 11 plutôt qu'à un autre passage de l'AT est que ce chapitre peut permettre de réconcilier 70 et 72. En effet, alors que Moïse et les 70 se trouvent hors du campement devant la tente du témoignage, deux hommes, Eldad et Modad, reçoivent l'esprit et prophétisent à l'intérieur du campement même. Si, pour certains commentateurs (Cyrille de Jérusalem, Basile de Césarée), Eldad et Modad font partie des 70, pour d'autres, tels Épiphane et Théodoret, ils doivent être ajoutés aux 70. En ce cas, les 70 sont en réalité 72. Il semble que chez Aristée lui-même on trouve, à propos des traducteurs, la suggestion d'une équivalence de ce genre. En effet, au § 273, il parle des «2 traducteurs qui sont en plus des 70», comme si le chiffre de référence était 70 et qu'à ce chiffre de référence fussent ajoutés deux traducteurs.

Le symbolisme des deux chiffres 70/72 n'est pas épuisé par les remarques qui précèdent. On trouvera de nombreuses indications complémentaires chez D. Barthélemy et chez B. M. Metzger. On ne négligera pas le fait que la même hésitation entre les mêmes chiffres se trouve dans l'*Évangile de Luc,* si influencé par la LXX: au chapitre 10, 1 et 17, la tradition manuscrite la plus ancienne hésite entre 70 et 72 disciples de Jésus.

Le chiffre 70/72 pourrait donc bien être purement symbolique. Les travaux modernes permettent-ils de proposer un chiffre réel? Pour Z. Frankel, chaque livre de la Loi a eu son traducteur ou son groupe de traducteurs. J. O. Baab a repris, à propos de la *Genèse,* l'idée d'une division du travail entre deux traducteurs que H. St J. Thackeray avait avancée dans le cas de *Jérémie* et d'*Ézéchiel.* Mais cette conclusion a été remise en cause, notamment par J. Cook.

Bibliographie. J. O. BAAB, «A Theory of Two Translators for the Greek Genesis», *JBL* 52, 1933, p. 239-243. — D. BARTHÉLEMY, «Les Tiqquné...». — J. COOK, «The Translator of the Greek Genesis», *La Septuaginta*, p. 169-183. — Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss*. — B. M. METZGER, «Seventy or Seventy-two Disciples?», *NTS* 5, 1958-1959, p. 299-306 (= *Historical and Literary Studies, Pagan, Jewish and Christian*, Leyde, 1968, p. 67-76). — A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée*, p. 97. — H. St J. THACKERAY, *The Septuagint*, p. 9-39.

3. Les traducteurs viennent-ils de Palestine?

Faut-il croire la *Lettre* d'Aristée lorsqu'elle nous dit que la Loi a été traduite par des lettrés juifs originaires de Palestine, versés à la fois dans les lettres hébraïques et grecques? L'opinion majoritaire est que cette présentation des choses est légendaire: la traduction serait en réalité l'œuvre de lettrés juifs d'Alexandrie. Et, de fait, l'enracinement alexandrin de la traduction est confirmé par les travaux des philologues et des papyrologues (voir p. 241-248). Pourtant B. S. J. Isserlin oblige à rouvrir le débat. Analysant les noms des 72 traducteurs, il a montré ceci:

a. Grâce au *Corpus papyrorum judaicarum* de V. Tcherikover, nous connaissons 25 noms portés par les Juifs d'Alexandrie. Seuls trois de ces noms se retrouvent chez Aristée. En revanche les parallèles entre les noms portés par les Juifs d'Égypte (à l'exclusion d'Alexandrie) et les traducteurs sont beaucoup plus nombreux. Toutefois 24 noms juifs d'Égypte sont absents d'Aristée. Il y a en outre des désaccords entre l'orthographe grecque d'Égypte et l'orthographe d'Aristée. Ainsi «les noms retenus par Aristée ne sont pas typiquement égyptiens». b. Les noms des Juifs de Palestine sont beaucoup plus proches de ceux de la *Lettre* d'Aristée que les noms d'Égypte. *Levís* et *Mattathías*, pratiquement absents d'Égypte, sont fréquents en Palestine; ils se trouvent chez Aristée. Toutefois il y a des noms d'Aristée inconnus en Palestine et des noms palestiniens absents chez Aristée. c. Les noms propres de la LXX ne correspondent pas aux noms propres utilisés en Égypte, mais aux noms propres de Palestine. Par exemple, la LXX a *Yakōb* ou *Yōsēph*, comme en Palestine, et non *Yákoubos* ou *Yōsēpos*, comme en Égypte. La conclusion de B. S. J. Isserlin est donc la suivante: «Aristée, lorsqu'il rapporte qu'il y a un élément palestinien dans l'origine de la LXX, a des chances de dire la vérité.»

Bibliographie. B. S. J. ISSERLIN, «The Names of the 72 Translators of the LXX (Aristeas, 47-50)», *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia Univer-*

sity 5, 1973, p. 191-197. (Sur la compétence linguistique des traducteurs, on se reportera *infra* p. 228-230).

D. Comment?

1. Les renseignements de l'Antiquité

La *Lettre* d'Aristée raconte que la traduction a été faite à partir de rouleaux écrits en lettres d'or et en caractères juifs (§ 176). Elle est le résultat d'une concertation entre les 72 traducteurs. Elle a été achevée en 72 jours: correspondance miraculeuse avec les 72 traducteurs.

Le thème de l'entreprise collective n'est pas absent chez les Pères (notamment chez Jérôme), mais le plus souvent il est remplacé par deux autres explications. Chez Irénée, chacun des 70 traducteurs élabore sa propre traduction; les 70 traductions faites séparément se révèlent identiques, car elles sont inspirées de Dieu. On trouve ce thème des 70/72 traductions miraculeusement identiques chez l'auteur de l'*Exhortation*, qui est le premier à parler des 70 « petits logements » occupés par les traducteurs dans l'île de Pharos. Un récit analogue se lit chez Clément d'Alexandrie, Tertullien (où il y a 72 traducteurs), Cyrille de Jérusalem, Augustin, Michel Psellos. Le TB *Megilla* 9a parle de 72 traducteurs et de 72 chambres séparées. En revanche, Épiphane de Salamine, suivi par Justinien et Bar Hebraeus, propose une autre explication: les traducteurs auraient travaillé par groupes de deux; 36 paires de traducteurs auraient élaboré 36 traductions dans 36 maisonnettes. Ces 36 traductions se révèlent identiques car elles sont inspirées par l'esprit de Dieu. Il est possible que cette légende soit assez nettement antérieure à l'époque d'Épiphane: comme le rappelle A. Pelletier (*Lettre d'Aristée*, p. 88), elle traduit une influence chrétienne, car le groupement des 72 par paires rappelle les 72 disciples que Jésus envoie deux par deux (*Luc* 10, 1 et 17).

2. Les lieux de travail des traducteurs

L'auteur de l'*Exhortation* raconte qu'il a visité les ruines des maisonnettes. Comme le rappelle D. Barthélemy, l'auteur de la Baraïta du TB *Megilla* 9a, rabbi Yehudah ben Elaï, a sans doute vu, vers

110 de notre ère, le site du Phare, ainsi que les logements des traducteurs. Il paraît donc sûr que, au IIe siècle, il y avait, au Phare d'Alexandrie, une sorte de monument historique mis en rapport avec les traducteurs.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «Pourquoi la Torah...».

3. *Des rouleaux en lettres d'or?*

L'affirmation du § 176 de la *Lettre* d'Aristée paraît contradictoire avec ce que nous savons des usages juifs en matière de livre. Le *Sefer Torah* I, 10 dit que les rouleaux ne doivent pas être écrits en or. On retrouve la même interdiction en *Soferim* I, 9. Mais les deux traités ajoutent ceci: «On raconte que, dans un rouleau alexandrin de la Loi, les noms divins étaient écrits en or; quand la chose vint au-devant des sages, ils décidèrent que le rouleau devait être caché», c'est-à-dire conservé à l'écart et ne pas être utilisé pour la lecture. L'identification de ce rouleau (hébreu ou grec?) est discutée. Certains ont songé au rouleau d'Alexandre Jannée (103-76). Aurait-on affaire aux rouleaux cités par Aristée? On remarque que, chez Aristée, les lettres sont tracées à l'encre d'or, alors que, dans nos textes, seuls les noms divins sont en ce cas. Mais le fait même que les rabbins connaissent un manuscrit utilisant les lettres d'or au sein de la Loi autorise à ne pas rejeter complètement le témoignage d'Aristée. Ce dernier nous donne-t-il un renseignement fiable? Ou bien faut-il penser que seuls les noms divins étaient tracés en lettres d'or dans les rouleaux qu'il décrit? Le problème reste ouvert.

4. *Quels caractères?*

La *Lettre* d'Aristée utilise deux expressions pour désigner l'écriture des manuscrits hébreux: au § 30, il est question de «caractères hébraïques» et, au § 176, de «caractères juifs». Les deux expressions sont-elles synonymes? Ou bien faut-il penser que les «caractères hébraïques» font référence à l'écriture paléohébraïque et les «caractères juifs» à l'écriture carrée, comme le suggère S. Zeitlin cité par A. Pelletier (*Lettre d'Aristée,* p. 185)? L'existence des deux types d'écriture dans les manuscrits de Qumrân peut

faire pencher en ce sens. On se gardera d'en conclure, comme S. Zeitlin, que le § 176 est une interpolation postérieure à 70 de notre ère : l'écriture carrée est en fait attestée bien antérieurement.

5. *Combien de rouleaux la Loi traduite en grec occupait-elle ?*

Pour un historien du judaïsme, la question est paradoxale. En effet, dans la librairie juive, les cinq livres de la Torah occupent un seul rouleau (voir TB *Menahot* 30a). En était-il de même à Alexandrie ? Le terme de Pentateuque, qui n'est pas attesté avant le IIe siècle de notre ère, où il figure chez le gnostique Ptolémée cité par Épiphane, peut signifier rouleau comprenant cinq livres, mais on lui attribue plus souvent le sens d'ensemble de cinq rouleaux. La loi occupait-elle cinq rouleaux à l'époque de la traduction ? La documentation en notre possession n'incite pas à répondre par l'affirmative. Le papyrus *Fouad* 266, qui contient des passages de *Genèse* et de *Deutéronome,* a été étudié par F. Dunand ainsi que par Z. Aly et L. Koenen. Il en ressort que le *Deutéronome* était réparti soit sur trois rouleaux de 10,50 m soit, plus vraisemblablement, sur deux rouleaux de 16 mètres environ. Le calcul est simple à faire : la *Genèse,* l'*Exode* et les *Nombres* étant un peu plus longs que le *Deutéronome,* le *Lévitique* un peu plus court, on peut estimer que les cinq livres de la Loi nécessitaient environ dix rouleaux de 16 mètres.

Toutefois T.C. Skeat signale que, si la longueur moyenne des rouleaux est normalement comprise entre 3,20 m et 3,60 m, elle peut atteindre, par simple addition de feuilles de papyrus, jusqu'à plus de 27 mètres. Si l'on fait l'hypothèse que la Loi traduite en grec a donné lieu à une édition de luxe, caractérisée par l'emploi de rouleaux d'une longueur exceptionnelle (30-32 mètres), alors il est possible qu'elle ait occupé cinq rouleaux seulement. En revanche, la disposition sur un seul rouleau, comme dans l'usage juif courant, paraît exclue.

Bibliographie. Z. ALY, L. KOENEN, *Three Rolls of the Early Septuagint: Genesis and Deuteronomy,* Bonn, 1980. — F. DUNAND, *Papyrus grecs bibliques (Papyrus F. Inv. 266). Volumina de la Genèse et du Deutéronome,* Le Caire, 1966. — T.C. SKEAT, « The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex », *Zeitschrift für Papyrologie u. Epigraphik* 45, 1982, p. 169-175.

6. *Quels étaient les titres des livres de la Loi?*

Les titres actuels de la LXX ne sont pas identiques aux titres hébraïques. Ceux-ci consistent en un ou plusieurs mots tirés du premier verset de chaque livre: *berē'shīt* («au commencement»), *shemōt* («noms»), *wayyiqrā'* («et il appela»), *bemidbar* («dans le désert»), *debārīm* («paroles»). En revanche la LXX donne à chacun des livres de la Loi un «vrai» titre qui correspond au sujet traité par le livre: *génesis* (Genèse = la génération du monde et des patriarches), *exagōgḗ* ou *éxodos* (Exode = la sortie des Hébreux hors d'Égypte; le titre *exagōgḗ* est attesté chez Aristobule, Ézéchiel le Tragique, Philon, celui d'*éxodos* chez les chrétiens; mais il n'est peut-être pas une innovation chrétienne: le mot *exagōgḗ* est absent de la LXX, qui utilise fréquemment *éxodos*; Flavius Josèphe n'emploie jamais *exagōgḗ* pour désigner la sortie d'Égypte, mais *éxodos,* ainsi en *Antiquités juives* V, 72), *leuitikón* (Lévitique = le livre relatif au culte, dont est chargée la tribu de Lévi), *arithmoí* (Nombres = le dénombrement, le recensement du peuple dans le désert), *deuteronómion* (Deutéronome = soit la Loi énoncée pour la deuxième fois soit la deuxième Loi, cf. Dt 17, 18). Il n'y a pas de raison de remettre en cause l'ancienneté de ces titres, qui sont attestés chez Philon (sauf les *Nombres*).

La LXX a-t-elle innové par rapport aux usages du judaïsme palestinien? Ou bien est-ce le TM qui a abandonné les titres anciens reproduits par la LXX? Pour les livres des Prophètes et des Écrits, les titres hébreux et grecs sont à peu près identiques. Les titres hébreux ne sont plus seulement fabriqués à partir de un ou plusieurs mots tirés du premier verset de chaque livre, mais consistent par exemple en un nom de prophète (*Shemū'ēl* = Samuel, *Yeḥezqē'l* = Ézéchiel) ou une catégorie littéraire (ainsi *Tehillīm* = Psaumes). Dans le TM coexistent donc deux manières de donner des titres, selon que l'on a affaire à la Loi ou aux Prophètes et aux Écrits. En revanche les titres de la LXX sont toujours fabriqués de la même manière. Il y a là un argument pour affirmer que la LXX a quelque chance de refléter l'usage le plus ancien.

Une seconde remarque va dans le même sens. Comme l'a montré H. M. Orlinsky (*Essays,* p. 368), le judaïsme rabbinique connaît en réalité deux séries de titres pour les cinq livres de la Loi. A côté des titres attestés par le TM, il y a une autre série de titres, très proches des titres de la LXX. La *Genèse* est connue aussi sous l'expression *Sēpèr yeçirat ha'ōlām* («Livre de la création du

monde»); le deuxième livre de la Loi est parfois appelé *Sēpèr yeçi'at Miçrayim* («Livre de la sortie d'Égypte»); le troisième porte aussi le nom de *Sēpèr tōrat Kōhanīm* («Livre de la loi des prêtres»); le quatrième celui de *Ḥomesh Happiqqūdīm* («Cinquième [partie] des recensements»); le cinquième est parfois désigné sous le titre de *Sēpèr mishnèh tōrāh* («Livre de la seconde Loi»).

7. Y a-t-il eu usage d'une transcription?

O. G. Tychsen et F. X. Wutz ont proposé l'hypothèse suivante: les traducteurs auraient utilisé, non pas directement le texte hébreu, mais le texte hébreu translittéré en lettres grecques. C'est la «théorie de la transcription». Les mots ou expressions translittérés dans la LXX, les noms propres présents dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe, les transcriptions de Jérôme constitueraient les traces de cette transcription de l'AT. Un argument en faveur de la théorie serait l'existence de la deuxième colonne des *Hexaples,* qui offre le texte hébreu translittéré en grec (voir p. 163). S. Jellicoe a parfaitement résumé la faiblesse de cette théorie: «Un traducteur capable d'utiliser un texte transcrit en grec avait sûrement une connaissance de l'hébreu lui permettant de travailler directement sur l'original.» La théorie introduit, dans le processus de traduction, une étape supplémentaire qui est inutile.

Bibliographie. S. JELLICOE, *The Septuagint,* p. 70-73. — O. G. TYCHSEN, *Tentamen de variis codicum hebraicorum VT manuscriptis generibus,* Rostock, 1772, p. 54-65. — F. X. WUTZ, *Die Transkriptionen von der LXX bis zu Hieronymus, BWAT* 2, 9, Leipzig, 1925, p. 1-176, 1933, p. 177-571.

IV. POURQUOI LA TRADUCTION?

«La traduction de la Bible est la preuve *et* de la réalité de l'acculturation *et* de la résistance de l'identité juive» (P. Vidal-Naquet, «Les Juifs...», p. 855). Est-ce à dire que la naissance de la LXX doit être expliquée par les besoins linguistiques et religieux de la communauté juive d'Alexandrie? Ce n'est pas ce que racontent les sources antiques. Mais faut-il les croire?

A. L'explication de l'Antiquité

Selon la *Lettre* d'Aristée, Démétrios de Phalère, le bibliothécaire, propose au roi de faire traduire les livres de la Loi juive afin de combler les lacunes de la bibliothèque d'Alexandrie; le roi se rallie à cette proposition. Ainsi la loi aurait été traduite pour répondre aux exigences d'une politique culturelle de prestige et se voulant universaliste. Une autre raison apparaît en filigrane du texte: le philosémitisme du roi (§ 307-312), qui devinait que la traduction correspondait à l'attente de l'ethnie juive d'Alexandrie. Mais les historiens font remarquer que le philosémitisme, qui a été réel chez Ptolémée VI Philométor, est un anachronisme à l'époque des deux premiers Ptolémées. En outre l'organisation de la communauté juive en un *políteuma* semi-autonome n'est pas attestée avec certitude au IIIe siècle avant notre ère. Le § 312 oriente vers un autre motif: le goût du roi pour ce qui est législation. Il est vrai que ce motif n'est pas très net. Mais il n'est pas impossible de tirer de la *Lettre* l'idée que Ptolémée II avait fait traduire la Loi parce qu'il était soucieux de connaître la législation d'une des ethnies d'Alexandrie.

Aristobule n'expose pas les raisons de la traduction. Cependant il déclare que Philadelphe a montré une très grande *philotimía*, tandis que Démétrios s'est occupé de l'affaire. On retrouve sûrement le motif culturel. La *philotimía*, le point d'honneur, est peut-être un peu plus large que cette simple raison.

Les auteurs postérieurs à Aristée et à Aristobule ne font qu'un écho discret à l'intérêt royal pour la législation juive. Philon parle cependant de l'ardent désir du roi de connaître la Loi. Mais ce désir paraît être plus d'ordre philosophique qu'autre chose. C'est le motif culturel, la volonté d'enrichir la bibliothèque, qui est retenu par les chrétiens, Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien.

Dans les sources rabbiniques, qui attribuent l'initiative de la traduction au roi Ptolémée, les motifs de l'intérêt royal ne sont pas expliqués.

Faut-il retenir les explications d'Aristée? Ce n'est pas l'avis des commentateurs, du moins jusqu'à une date récente.

B. L'explication classique et ses limites

La raison qui a déterminé les commentateurs à refuser le schéma d'explication hérité d'Aristée tient à la défiance qu'a suscitée depuis

le XVIe siècle la *Lettre*. En 1522 Luis Vives a soulevé des objections contre l'authenticité de l'ouvrage. Il a été suivi en 1606 par J. J. Scaliger (*Animadversiones in Chronologica Eusebii*, Leyde, p. 122-125). En 1685 H. Hody a démontré que l'auteur de la *Lettre* était un « faussaire ». Dès lors les historiens ont renoncé à faire usage de cet ouvrage comme d'un document historique.

1. La théorie de l'« approche liturgique » de la Septante

Comment rendre compte de l'origine de la LXX si l'on élimine les témoignages antiques ? On invoque les **besoins cultuels et liturgiques** de la communauté juive d'Alexandrie. H. St J. Thackeray est le plus célèbre représentant de cette « approche ». Ces besoins se laissent définir par deux facteurs, comme l'a bien montré C. Perrot. Tout d'abord la langue dont les Juifs se servent dans la vie de tous les jours est le grec ; l'hébreu est devenu une langue morte. Second facteur, la liturgie synagogale en usage dans les proseuques d'Égypte. On a fait l'hypothèse qu'elle ressemblait à la liturgie apparue au IIe siècle de notre ère en Palestine et à Babylone. A cette époque, la liturgie est double. A Babylone, on lit une section de la Torah, la *parashah*, l'ensemble de la Loi étant lu en un an. Puis, après les bénédictions sur la Torah, on lit une péricope des Prophètes, la *haphtarah*. Enfin l'homéliaste prononce une homélie. En Palestine, le cycle de lecture est triennal, la Torah est divisée en 154 *sedarim* environ. Chaque seder est suivi d'une *haphtarah* tirée des Prophètes. Enfin, il y a l'homélie. Ainsi, dans les deux cycles, il y a une lecture totale de la Torah complétée par des passages choisis des Prophètes, l'homélie consistant à commenter la Torah à travers la *haphtarah*.

Si telle fut vraiment la situation linguistique et liturgique des Juifs d'Alexandrie au IIIe siècle avant notre ère, alors l'« approche liturgique » de l'origine de la LXX a des chances d'être exacte. Mais que sait-on, au juste, de cette situation ? En ce qui concerne la langue, ce n'est pas parce que le grec est la langue vernaculaire des Juifs qu'il y a nécessité d'une traduction *écrite* de la Torah. A cet égard la situation en Palestine est éclairante : la langue vernaculaire n'est plus l'hébreu, mais l'araméen ; on lit d'abord le texte de la Torah en hébreu, puis il y a une traduction orale improvisée du passage ; cette traduction n'est jamais mise par écrit.

Passons à la situation liturgique. En 1973, C. Perrot n'excluait

pas qu'il ait existé à Alexandrie une lecture continue (*lectio continua*) de la Loi, complétée par des *haphtarot* prophétiques. Mais, en 1984, dans un article où il reprend sur nouveaux frais la question de la lecture de la Bible dans la diaspora, il établit ceci : on ne sait rien de la pratique du IIIe siècle ; à l'époque de Philon, la liturgie consiste en la lecture d'une section de la Torah, suivie d'un commentaire ; il n'y a pas de lecture des Prophètes, il n'y a pas de *haphtarot* ; enfin il n'y a aucune preuve, même à l'époque de Philon, qu'il ait existé un cycle de lecture complet de la Torah ; il est plus probable qu'on lisait des passages choisis, comme on devait le faire dans la liturgie chrétienne ancienne. On ne peut retenir l'opinion de J. Mélèze, qui suggère que la présence d'une barre penchée à droite en marge du papyrus *Fouad* 266, en face du début du chapitre 21 du *Deutéronome,* atteste un cycle triennal : cet indice est trop ténu. Sur l'absence de lectures tirées des Prophètes, il est possible d'ajouter un argument nouveau : si vraiment la liturgie alexandrine du IIIe siècle avait associé les Prophètes à la Loi, il aurait fallu que les traducteurs traduisissent en même temps la Loi et les Prophètes. Or il est sûr que la Loi a été traduite avant les Prophètes.

Ainsi l'absence probable de lecture continue de la Torah au IIIe siècle est un argument pour affirmer qu'il n'y avait pas alors de nécessité liturgique d'une traduction complète de la Torah en grec. Il aurait suffi de quelques traductions partielles, improvisées par les interprètes dans les proseuques.

2. *Théories voisines : les besoins de la communauté juive*

Certains savants proposent de ne pas limiter les besoins de la communauté juive à des besoins liturgiques. A. Momigliano affirme : « Il fallut donc rendre la Torah accessible en grec, à la fois pour le culte et pour la **lecture personnelle.** » Selon S. Brock et C. Perrot, la traduction ne correspond pas seulement à des besoins liturgiques, mais aussi à des **besoins éducatifs.** C. Perrot montre que les proseuques étaient à la fois des lieux de prière, des lieux d'asile, des lieux de réunion et des lieux d'étude de la Loi. Comme ils ne parlaient ni ne lisaient plus l'hébreu, les Juifs avaient alors besoin d'une traduction complète de la Torah.

D'autres besoins de la communauté juive hellénophone allant dans le sens d'une traduction systématique de la Loi ont été mis

en avant. Les **besoins apologétiques** ont été invoqués par W. Barnes Tatum (qui invoque la nécessité de la **polémique anti-idolâtrique**), R. W. Klein et A. Momigliano, qui écrit: «La traduction doit avoir aussi favorisé le **prosélytisme,** qui acquiert ainsi un tout autre développement dès que les Juifs eurent commencé à parler grec [...]. Les livres sacrés étaient devenus accessibles à ceux qui s'intéressaient au judaïsme.» Il cite le cas des païens qui, selon Philon, participaient à la fête annuelle de l'île de Pharos: ce serait des «sympathisants».

3. *Objections*

Ces explications de l'origine de la LXX par les divers besoins de la communauté juive se heurtent à plusieurs objections. Tout d'abord, si vraiment la communauté juive d'Alexandrie a pris l'initiative de la traduction, pourquoi les sources juives passent-elles sous silence ce motif? Au-delà de cet argument *e silentio,* l'explication est contradictoire avec ce que nous disent toutes les sources juives anciennes, alexandrines ou rabbiniques. Dans les deux cas, l'initiative est présentée comme celle du roi. De plus l'explication ne cadre pas avec ce que nous savons de la communauté juive d'Alexandrie et des autorités de Jérusalem. Quelles que fussent par ailleurs ses velléités d'indépendance ou d'autonomie, la première a toujours reconnu la prépondérance de Jérusalem. La *Lettre* d'Aristée en est un témoignage. Le Juif pieux d'Égypte s'efforce d'aller en pèlerinage à Jérusalem. Il participe aux taxes et aux cadeaux qui sont envoyés au clergé de Jérusalem pour l'entretien et l'enrichissement du Temple. Une initiative purement alexandrine est donc invraisemblable ; ou plus exactement, cette initiative suppose l'accord des autorités de Jérusalem. Mais comment celles-ci auraient-elles accepté la mise par écrit de la Torah en grec, alors qu'elles refusaient celle des Targums araméens? Pour le judaïsme palestinien, ainsi que le rappelle S. P. Brock, autoriser une traduction écrite aurait été encourager la fin de l'hébreu.

La théorie proposée ne s'accorde pas davantage avec ce que nous savons du statut de la traduction dans l'Antiquité. Il ressort des études de S. P. Brock, de E. Bickerman et de G. Zuntz trois points: il n'y a pas de traduction privée avant le IIe siècle avant notre ère (selon E. Bickerman, le premier exemple serait la traduction des Prophètes et des autres livres ; on peut ajouter la traduction du

Rêve de Nectabenos traduit du démotique en grec vers 150) ; la traduction de la Torah n'est pas une traduction privée (les sources alexandrines et rabbiniques sont d'accord sur ce point) ; enfin, les plus anciennes traductions que nous connaissions dans le bassin méditerranéen sont des traductions officielles, prises à l'initiative des autorités politiques ; S. P. Brock signale ainsi l'hymne bilingue (akkadien-sumérien) d'Asshurbanipal à la déesse de la lune Sin. Selon Hérodote (VII, 87), Darius, à Byzance, avait fait inscrire les noms de tous les peuples sur lesquels il régnait sur deux colonnes : en lettres assyriennes (cunéiformes) et en lettres grecques.

On peut ajouter un exemple intéressant parce qu'il est contemporain de la LXX : les édits grecs d'Aśoka, qui a régné sur l'Inde maurya à partir de 260. On a trouvé, près de Kandahar, dans une région d'abord soumise aux Perses, puis conquise par Alexandre et conservée par Séleucos I jusqu'en 305, enfin passée sous la domination d'Aśoka, des édits de cet empereur. L'édit trouvé en 1958, qui traduit un texte indien, est écrit dans les deux langues administratives de l'endroit, l'araméen et le grec. L'édit trouvé en 1963 est écrit seulement en grec, mais on connaît, en divers lieux du nord et de l'ouest de l'Empire maurya, l'original indien. La comparaison entre le texte indien et le texte grec montre que ce dernier est tantôt littéral tantôt une sorte de « recension adaptation ». L'initiative de la traduction revient sans aucun doute à l'empereur Aśoka. Ainsi, vers 250, à l'époque même où la Torah est traduite, il existe un exemple sûr d'une initiative royale en matière de traduction. Même si la situation d'Aśoka, qui fait traduire de sa langue dans une langue étrangère, est inverse de celle racontée pour la LXX par Aristée (puisque Ptolémée fait traduire dans sa propre langue), l'exemple doit faire réfléchir.

Bibliographie. W. BARNES TATUM, « The LXX Version of the Second Commandment : a Polemic against Idols, not Images », *JSS* 17, 1986, p. 177-195. — E. BENVÉNISTE, « Édits d'Aśoka en traduction grecque », *Journal asiatique* 252, 1964, p. 137-157. — E. BICKERMAN, « The Septuagint... ». — S. P. BROCK, « The Phenomenon of Biblical... » ; « Aspects of Translation... ». — P. M. FRASER, p. 690. — R. HANHART, « Fragen... ». — R. HODY cité *supra* p. 44. — R. W. KLEIN, *Textual Criticism*. — J. MÉLÈZE, « Livres sacrés... ». — A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares*. — C. PERROT, *La Lecture* ; « La lecture... ». — H. St J. THACKERAY, *The Septuagint*. — L. VIVES cité *supra* p. 41. — G. ZUNTZ, « Aristeas Studies », *JSS*, 1959, p. 21-36, 109-126.

C. La Septante comme résultat d'une initiative officielle

1. De E. Bickerman à D. Barthélemy

C'est E. Bickerman qui a rompu le premier avec l'explication classique invoquant les besoins liturgiques de la communauté juive d'Alexandrie. Il a été suivi par B. H. Stricker. Son argumentation est triple. Les traditions juives, alexandrines et rabbiniques, sont d'accord pour parler d'une traduction officielle, à l'initiative de Ptolémée. Les informations que donne l'histoire de la traduction dans le bassin méditerranéen vont en ce sens; il en propose deux exemples: la traduction araméenne du code démotique des Égyptiens à l'initiative de Darius I à la fin du VI[e] siècle et, en 146 avant notre ère, la traduction en latin, à l'initiative du Sénat romain, des 28 (ou 30) livres du traité agronomique de Magon écrit en punique. Enfin, E. Bickerman invoque la curiosité des Ptolémées et des Séleucides pour les barbares. Manéthon écrit en grec à l'intention de Ptolémée II l'histoire des pharaons; le Babylonien Bérose écrit en grec l'histoire de son pays, qu'il dédie à Antiochos I de Syrie; Hermippos compose un commentaire grec de Zoroastre.

L. Rost a proposé, en 1970, une explication voisine de celle de E. Bickerman, avec des différences intéressantes: « La traduction grecque doit principalement son origine à des motifs de droit public et non pas aux besoins des communautés cultuelles juives de langue grecque. Cette traduction du Pentateuque a été le document de base qui permit dans les États hellénistiques de réclamer pour la communauté juive des droits particuliers et de les lui accorder sous forme de privilèges. Sa signification consiste en ce qu'elle rendit possible, pour la communauté juive, de recevoir à titre de privilège le droit de citoyenneté, sans avoir à se soumettre aux obligations de la religion d'État. » L. Rost parle de la traduction comme « à la fois reconnue par l'État et authentifiée par la communauté juive ». Ainsi, l'explication de L. Rost repose sur une lecture nouvelle des § 307-312 de la *Lettre* d'Aristée. Par la traduction de la Torah en grec, le roi et son administration reconnaissent la Loi juive; en échange de quoi, ils accordent aux Juifs le droit de citoyenneté, c'est-à-dire le droit de régler leur existence quotidienne sur les lois de leur cité d'origine.

D. Barthélemy prend appui sur L. Rost et apporte d'autres précisions. Les Juifs d'Alexandrie forment un *políteuma* semi-

autonome, avec une cour et des archives. Pour que ce *políteuma* existe, il faut qu'un souverain ait accordé aux Juifs le droit de vivre selon la Loi de leurs ancêtres. Rappelant l'intérêt de Ptolémée pour les livres parlant de gouvernement, D. Barthélemy conclut : « Il n'y a vraiment rien d'improbable à ce que le souverain ait fait coup double, la traduction permettant à sa curiosité de bibliophile d'avoir accès à un ouvrage célèbre, et permettant en même temps à une importante minorité ethnique de sa capitale de juger selon un code rédigé en grec et non selon des grimoires inaccessibles à l'administration lagide. » Il ajoute que la traduction présentait en outre l'avantage, pour le roi, d'helléniser une importante communauté étrangère. Les autorités de Jérusalem, « n'ayant pas la possibilité de s'opposer efficacement au roi, durent prêter la main à l'entreprise, ou du moins la tolérer ».

Ces explications séduisantes ne sont peut-être pas totalement convaincantes, car elles contiennent des inexactitudes ; les Juifs d'Alexandrie n'ont pu jouir du droit de citoyenneté, puisqu'ils ne sont pas issus d'une *pólis* ; ils forment une ethnie. Plus grave est l'anachronisme qui est à la base du raisonnement : par la traduction, le roi reconnaîtrait officiellement le *políteuma* juif ; en réalité, l'existence dudit *políteuma* est douteuse au IIIe siècle ; d'après Aristée, suivi sur ce point par nos auteurs, le *políteuma* serait antérieur à la traduction ; or c'est le contraire qui est probablement vrai. Ainsi, il manque à nos auteurs un argument incontestable. Mais cet argument, nous le connaissons peut-être depuis 1978.

2. Du code démotique à la Septante (l'hypothèse de J. Mélèze-Modrzejewski)

En 1978, J. Rea a publié, dans le volume XLVI des papyrus d'Oxyrhynchos, le papyrus n° 3285. C'est la traduction grecque d'un texte démotique connu par un papyrus du IIIe siècle avant notre ère, le « coutumier démotique » d'Hermoupolis-Ouest, publié par G. Mattha et G. P. Hughes. Ce document présente l'ancien droit local des indigènes d'Égypte ; il concerne les baux, les rapports entre bailleurs et locataires, les rapports de voisinage, les droits du fils aîné en matière successorale. Le papyrus 3285 est la traduction d'une partie de ce texte démotique. Il est postérieur aux années + 150. Mais J. Rea estime qu'il descend d'une version grecque faite au début de la période ptolémaïque.

Pour mesurer l'intérêt de cette trouvaille, il faut se référer aux travaux de J. Mélèze-Modrzejewski sur le système judiciaire des premiers Lagides. Le roi intervient dans les litiges soit directement soit par l'intermédiaire des chrématistes. Il existe un double réseau de tribunaux à spécialisation nationale : les dicastères dans les trois cités (Alexandrie, Naucratis et Ptolémaïs) et dans la *khṓra* pour les immigrants hellénophones ; les tribunaux des laocrites, prêtres égyptiens, pour les indigènes. Quant à la loi applicable, le premier rang appartient à la législation du souverain (*diágramma* et *prostágmata*). Ensuite les *nómoi politikoí* devant les dicastères et les *nómoi tễs khṓras* devant les laocrites. La notion de *nómos* n'a plus son sens classique ; elle désigne des règles de droit qui ne découlent pas immédiatement de la volonté du roi ; les *nómoi tễs khṓras* sont les règles pratiquées par la population indigène conquise, l'ancien droit local hérité du passé pharaonique ; les *nómoi politikoí* ont peut-être été à l'origine les anciennes lois grecques des cités lorsque les plaideurs étaient originaires d'une même cité, mais elles ont fini par désigner les règles de droit suivies par la population hellénophone.

Vers 275, Ptolémée II Philadelphe met en place son système judiciaire. Les chrématistes et les fonctionnaires royaux pouvaient appliquer aux indigènes aussi bien les règles grecques que les règles égyptiennes. Cela impliquait la traduction en grec du coutumier démotique, dont on connaît aujourd'hui plusieurs rédactions (Hermoupolis et Tebtynis, notamment). Jusqu'à la publication de J. Rea, on pouvait croire que cette traduction se faisait ponctuellement, lors de chaque procès, par des sortes de traducteurs-experts. Le papyrus *Oxyrhynchos* 3285 oblige à penser qu'il y a eu une traduction systématique, puisque les deux fragments dont il est composé correspondent à deux longs passages du coutumier. J. Mélèze en conclut ceci : le coutumier, en langue démotique, est un guide pour les laocrites ; en version grecque, il est un guide pour les chrématistes et les fonctionnaires royaux qui sont amenés à trancher les différends entre les indigènes. Il faut donc noter que la version grecque a reçu la consécration royale par le biais du système judiciaire : c'est une version officielle intégrée à l'appareil judiciaire lagide.

L'hypothèse de J. Mélèze est qu'il en va de la Torah comme du coutumier démotique : les Juifs d'Alexandrie se distinguent à l'intérieur du groupe des immigrants hellénophones par une identité religieuse qui a pour référence la Loi. Or, pour garantir aux Juifs le

respect de la Loi, il faut qu'elle soit accessible aux chrématistes et aux fonctionnaires royaux. Une fois traduite en grec, la Loi juive devient une loi grecque pour les Juifs, garantie par l'autorité du roi. Ainsi, tout comme le coutumier démotique, la Torah grecque a reçu une consécration officielle grâce à son intégration dans le système judiciaire de Ptolémée II. Toutefois, alors que le coutumier démotique correspond au *nómos tês khôras,* la Torah traduite prend place parmi les *nómoi politikoí* du système judiciaire.

Pour séduisante qu'elle soit, l'explication de J. Mélèze suscitera sûrement des objections. Est-il sûr, par exemple, que l'on puisse assimiler la Torah traduite en grec à un véritable code juridique? La Loi juive écrite n'est rien sans la jurisprudence consignée dans la loi orale, dont il n'y a pas de traces de traduction grecque. Pour admettre l'idée de J. Mélèze, il faudrait une preuve incontestable de l'intégration de la LXX dans le système judiciaire lagide. Selon J. Mélèze, le corpus des papyrus juifs offre deux exemples qui vont en ce sens. Dans le P. *Jud.* I, 128 (année 218), Helladoté porte plainte contre son mari juif, auquel elle est unie par un contrat conclu «selon le *nómos politikós* des juifs». Est-ce une allusion à la *ketuba* juive («je te prends pour femme selon la loi de Moïse et d'Israël»)? Malheureusement, l'expression *nómos politikós* est une conjecture de l'éditeur: l'exemple n'est pas probant. Second exemple, dans le P. *Jud.* I, 19, en 226 avant notre ère, la juive Hérakleia, en procès contre le juif Dositheos, cite, devant les dicastes de Crocodilopolis, le *diágramma* royal qui dit ceci: «Le *diágramma* qu'Hérakleia a présenté à la cour nous ordonne, sur tous les points à propos desquels on sait ou l'on nous démontre qu'ils ont été réglés dans les *diagrámmata* royaux, de juger selon lesdits *diagrámmata*; sur d'autres, qui ne sont pas réglés dans les *diagrámmata* royaux, mais qui le sont dans les *politikoì nómoi,* on applique ces *nómoi*; dans tous les autres cas, on jugera selon l'opinion la plus équitable» (trad. J. Mélèze). Hérakleia vise-t-elle, sous les *politikoì nómoi,* la Torah grecque? Peut-être.

Ce qui frappe donc, c'est la rareté des témoignages en faveur de l'intégration effective de la Torah grecque dans le système judiciaire lagide. Est-ce suffisant pour rejeter l'hypothèse de J. Mélèze? Il faut en tout cas la nuancer sur un point, comme on va le voir.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «Pourquoi la Torah...». — E. BICKERMAN, «Some Notes...»; «The Septuagint...». — G. MATTHA, G. P. HUGHES, *The Demotic Legal Code of Hermoupolis West,* Le Caire, 1975. — J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI,

«La règle de droit dans l'Égypte ptolémaïque. État des questions et perspective de recherches», *Essays in Honor of C. B. Welles*, New Haven, 1966, p. 125-173; *Splendeurs*; «Droit et justice dans le monde hellénistique au IIIe siècle avant notre ère: expérience lagide», *Mélanges G. A. Petropoulos*, I, Athènes, 1984, p. 55-77; «Livres sacrés...». — J. REA, *The Oxyrhynchus Papyri*, XLVI, Londres, 1978. — L. ROST, «Vermutungen über den Anlass zur griechischen Uebersetzung der Tora», H. J. STOEBE, *Wort-Gebot-Glaube*, Zurich, 1970, p. 39-44. — B. H. STRICKER, *De Brief van Aristeas. De hellinistische codificaties der praehelleense godsdiensten*, Amsterdam, 1956. — *CPJ* 1, 1956.

3. Un motif de politique culturelle?

On ne peut qu'être frappé par le rôle décisif dévolu au bibliothécaire Démétrios dans l'entreprise de traduction. La Torah ne pourrait-elle pas avoir été traduite réellement pour combler les lacunes de la bibliothèque d'Alexandrie? Si l'on suit J. Mélèze, les justiciables juifs étaient en mesure de produire devant leurs juges des exemplaires de la Torah traduite en grec. N'était-il pas nécessaire toutefois d'avoir un exemplaire de référence, sur lequel les autres exemplaires pouvaient être recopiés et vérifiés? Cet exemplaire ne pouvait-il être conservé dans la bibliothèque comme le veut la tradition? Deuxième argument: on connaît le principe de classement des œuvres conservées à la bibliothèque à l'époque de Callimaque (260-240). Ce dernier avait composé des *Pínakes* (= Tables). Il semble que ces tables étaient au nombre de dix; six d'entre elles sont connues avec certitude: rhétorique, histoire, philosophie, médecine, divers et lois. Certes rien ne prouve que la table des «lois» existait avant Callimaque. Mais l'intérêt de Démétrios pour la législation (voir p. 57-58) est un indice qui invite à penser qu'il avait pu réunir des ouvrages de cette catégorie: Callimaque aurait continué le travail commencé.

La Torah traduite était-elle conservée dans la bibliothèque? Aristée l'affirme. Tertullien signale que «de nos jours encore, au Sérapéum, on montre la bibliothèque de Ptolémée avec les ouvrages hébreux eux-mêmes» (*Apologétique* 18). Pour Épiphane, c'est dans la «première bibliothèque», construite dans le quartier du Brouchion et dont la bibliothèque du Sérapéum était une annexe, que les livres de la Loi étaient conservés (*Traité des poids et mesures* 3). Ces renseignements n'ont pas convaincu les spécialistes. Par exemple, A. Momigliano souligne que, si l'on met à part les auteurs juifs, la première citation de la LXX se trouve dans le *Traité du*

sublime du pseudo-Longin (première moitié du Ier siècle de notre ère). Il utilise ce silence à l'appui de sa thèse sur le caractère « paroissial » de la LXX : elle aurait été conservée seulement dans la communauté juive d'Alexandrie et dans d'autres communautés de la diaspora et de Palestine. Est-il possible d'argumenter en faveur de la présence de la LXX dans la bibliothèque? Aucun des auteurs païens antérieurs au pseudo-Longin, chez lesquels on a voulu voir des références à la LXX (Hécatée d'Abdère, Callimaque, Théocrite, Agatharcidès de Cnide, Ocellus Lucanus), ne peut être retenu (G. Dorival). Le premier écrivain païen à citer la LXX est bien, comme le veut A. Momigliano, le pseudo-Longin. Mais l'analyse du témoignage de ce dernier donne un argument en faveur de la présence de la Torah grecque dans la bibliothèque. Le pseudo-Longin introduit en effet la citation de *Genèse* 1, 3 et 9 en disant qu'elle se situe « tout au début des lois ». Ce titre de lois au pluriel, et non au singulier, comme chez le pseudo-Aristée, peut renvoyer à la sphère culturelle grecque, à la section « lois » du classement de Callimaque.

Aucune de ces remarques n'est décisive. On formulera cependant l'hypothèse selon laquelle Démétrios a été à l'origine de la traduction. Mise en relation avec l'explication de J. Mélèze, cette hypothèse a pour elle un argument de poids : elle permet de faire une lecture de la *Lettre* d'Aristée dans laquelle certaines incohérences ne sont plus involontaires, mais concertées. Aristée savait que la traduction avait été faite à l'initiative de Démétrios pour enrichir la bibliothèque de Ptolémée I Lagos, avant la mort de ce dernier en 282. Il savait aussi que Philadelphe avait intégré la Torah dans son système judiciaire vers 275. Comme ces deux entreprises étaient très voisines dans le temps, il les a volontairement confondues. Contre la vérité historique, Démétrios est ainsi devenu, sous la plume d'Aristée, le bibliothécaire de Philadelphe.

Bibliographie. G. DORIVAL, art. cité *supra* p. 53. — A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares*, p. 103. — E. A. PARSONS, *The Alexandrian Library, Glory of the Hellenic World*, Londres, 1952.

4. Conclusion

Est-il possible de réconcilier l'explication « nouvelle », qui fait référence à une initiative royale, et l'explication « classique », qui invoque les besoins de la communauté? C'est ce que propose

P. Lamarche (« La Septante », C. Mondésert, *Le Monde grec ancien et la Bible,* Paris, 1984, p. 19-35). Il y aurait un motif principal : le roi, et des motifs secondaires : la curiosité intellectuelle des Alexandrins, le désir des Juifs de faire connaître la doctrine du vrai Dieu, les besoins liturgiques de la communauté. Cette solution éclectique ne paraît pas acceptable : les motifs secondaires, même ajoutés les uns aux autres, n'entraînent pas la nécessité de la traduction. Il faut l'initiative officielle. En ce sens, il serait plus juste de dire que l'initiative a répondu à des besoins *latents* de la communauté juive (besoins cultuels, d'instruction ou d'apologie). Les § 307-312 de la *Lettre* d'Aristée illustrent ce caractère latent : la communauté juive *attendait* la traduction, elle n'en a pas pris l'initiative.

V. Y A-T-IL EU UNE TRADUCTION RIVALE DE LA SEPTANTE À LÉONTOPOLIS ?

A. F. J. Klijn et S. Jellicoe ont proposé une relecture de la *Lettre* d'Aristée qui tient compte de l'établissement d'Onias IV à Léontopolis (voir p. 33). Onias IV aurait fait traduire sur nouveaux frais la Torah. L'auteur de la *Lettre* poursuivrait un double objectif : défendre la LXX d'Alexandrie contre la traduction rivale de Léontopolis ; proclamer l'allégeance de la communauté juive d'Alexandrie envers le Temple de Jérusalem. Ce double objectif aurait été pleinement réalisé : il ne subsiste rien de la traduction rivale.

Cette explication est plus ingénieuse que convaincante. Comme le reconnaît S. Jellicoe lui-même, elle ne peut être démontrée, puisqu'il ne reste rien de la version léontinopolitaine. Par ailleurs, il n'y a pas, dans la *Lettre,* d'allusion claire à Onias IV et à Léontopolis. En outre, l'explication force les données de l'histoire : elle fait comme si le temple d'Onias avait voulu être le nouveau centre religieux du judaïsme ; en réalité il a été un simple sanctuaire de substitution, érigé pour une durée limitée, aussi longtemps que le Temple de Jérusalem serait soumis à l'autorité illégitime des grands prêtres imposés par les souverains séleucides. Le temple d'Onias n'a pas été la réplique monumentale du Temple de Jérusalem ; par exemple, au lieu du chandelier, il n'y avait qu'une lampe en or. A la différence des Samaritains de Sichem, les prêtres de Léonto-

polis ne furent pas considérés comme des schismatiques. Enfin, rien ne prouve que le clergé oniade utilisait le grec. Ne faut-il pas penser, au contraire, qu'il s'efforçait de maintenir l'hébreu, tout comme la construction du temple de Léontopolis s'efforce de rappeler le Temple de Jérusalem ?

Bibliographie. M. Delcor, « Le temple d'Onias en Égypte. Réexamen d'un vieux problème », *RB* 75, 1968, p. 188-203. — S. Jellicoe, « The Occasion and Purpose of the Letter or Aristeas : a Reexamination », *NTS* 12, 1965-1966, p. 144-150. — A. F. J. Klijn, « The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt », *NTS* 11, 1964-1965, p. 154-158.

VI. QUE SAIT-ON DE LA DIFFUSION DE LA TORAH TRADUITE EN GREC ?

A. En Égypte

Il est possible que des exemplaires de la Torah grecque aient été conservés dans la bibliothèque d'Alexandrie, ainsi que dans les dicastères mis en place par Ptolémée II Philadelphe (voir *supra*). Y en avait-il dans les proseuques égyptiennes, dont on connaît au moins dix mentions à Alexandrie et ailleurs ? Le papyrus *Rylands* 458, de la première moitié du IIe siècle avant notre ère, et les trois rouleaux du papyrus *Fouad* 266, qui date de — 50 environ, contiennent quelques extraits de deux livres du Pentateuque (voir p. 132). On doit noter qu'aucun de ces rouleaux ne provient d'Alexandrie. Tous sont probablement originaires du Fayoum. Ils reflètent donc une diffusion de la LXX en Égypte, Alexandrie étant paradoxalement absente (mais cette absence est moins paradoxale qu'il n'y paraît, puisque les papyrus retrouvés à Alexandrie sont très peu nombreux, le climat n'ayant pas permis leur conservation à travers les siècles). Pour le moment, cette diffusion n'est pas attestée au IIIe siècle, mais seulement à partir du IIe siècle.

B. En Palestine

De la diffusion palestinienne de la Torah traduite en grec, nous n'avons aucun témoignage avant les années 150 avant notre ère.

A cette époque, la Loi était lue en Palestine dans **trois cercles** différents. D'abord, la **communauté juive.** Dans son ouvrage *Sur les rois de Juda,* l'historien juif Eupolème (voir p. 90) a recours à la terminologie cultuelle de l'*Exode,* par exemple à l'expression « tente du témoignage » pour désigner le tabernacle. La figure d'Artapan reste énigmatique : était-il juif ? C'est seulement probable. A-t-il vécu vers 150 ? Peut-être. Ce qui est certain, c'est que cet historien, auteur d'un ouvrage *Sur les Juifs* dont Eusèbe de Césarée a conservé trois fragments, utilise, pour raconter l'histoire de Moïse, des expressions empruntées au livre grec de l'*Exode.*

A **Qumrân,** plusieurs manuscrits de la Torah traduite en grec ont été retrouvés. Les plus anciens de ces documents datent sans doute des années — 200 ou, au plus tard, — 150. D'autres sont plus récents, de la fin du Ier siècle avant notre ère ou du début de notre ère (voir p. 132). Qumrân atteste donc une diffusion de la LXX dont la durée est comparable à celle de l'établissement essénien lui-même.

Enfin, les **Samaritains.** En *Préparation évangélique* IX, 17-18, Eusèbe de Césarée cite deux fragments qu'il emprunte à Alexandre Polyhistor. Le premier est attribué à Eupolème, le second est anonyme. Le caractère syncrétiste du premier fragment, qui identifie certains héros de la mythologie grecque à certains patriarches, et surtout le fait que le mont Garizim soit qualifié de « mont du Très-Haut » interdisent de conserver l'attribution à l'historien juif Eupolème. L'auteur est nécessairement un Samaritain de langue grecque, qu'on désigne sous le nom de pseudo-Eupolème. A cet auteur revient sans doute le second fragment anonyme, pour des raisons de critique interne. Le pseudo-Eupolème paraît avoir écrit vers — 150, en Palestine plutôt qu'en Égypte. Il a eu recours à la LXX du Pentateuque, comme le montre l'orthographe des noms propres qu'il cite.

Bibliographie. P.-M. BOGAERT, « Les études... », p. 198-200. — C. R. HOLLADAY, *Fragments,* p. 93-156 (notamment note 14, p. 100 sur Eupolème), 157-187 (notamment note 4, p. 161 sur le pseudo-Eupolème), 189-243 (notamment note 19, p. 197 sur Artapan). — E. SCHÜRER rév., p. 517-521 (Eupolème), 521-525 (Artapan), 528-531 (pseudo-Eupolème).

C. Ailleurs ?

L'historien Cléodème Malchos, dont on connaît un fragment grâce à Flavius Josèphe et à Eusèbe de Césarée, raconte l'histoire

des fils d'Abraam et de Khettoura. Si notre auteur est, comme certains le pensent, un juif originaire de Carthage, alors la loi a été diffusée dans la diaspora d'**Afrique du Nord.** L'époque de cette diffusion est incertaine, puisque Cléodème a vécu soit au IIe siècle soit dans la première moitié du Ier siècle avant notre ère.

Bibliographie. C. R. HOLLADAY, *Fragments*, p. 245-259. — E. SCHÜRER rév., p. 526-528.

VII. ANNEXE. COMMENT L'ANTIQUITÉ DÉSIGNE-T-ELLE LA LOI TRADUITE EN GREC?

La terminologie de l'Antiquité relève de plusieurs champs sémantiques :

1. Le **vocabulaire de la Loi.** La Torah juive est désignée par Aristée à l'aide de deux termes, *ho nómos,* la Loi,et *hē nomothesía,* la législation. Le mot *ho nómos* sert également à désigner la traduction au § 309. Cette désignation perdurera à travers les siècles.

2. Le **vocabulaire des bibliothèques.** *Hoi nómoi,* les lois, désignent la Loi chez Philon, le pseudo-Longin et les auteurs postérieurs. Ce terme est probablement emprunté à une classification en usage dans la bibliothèque d'Alexandrie (voir p. 76).

3. Le **vocabulaire de la librairie.** Aristée désigne la Torah juive à l'aide de deux mots: *tà biblía,* les livres, et, à une reprise (§ 316), *hē bíblos*, le livre, la Bible. *Tà biblía* sert aussi à désigner chez lui la Loi traduite en grec (§ 317). Chez Justin (*Apologie* I, 31), on retrouve ce terme, mais aussi *hai bíbloi,* les livres, pluriel de *hē bíblos.* Le terme au pluriel est très fréquent chez les Pères pour désigner la Bible, mais le singulier, ancêtre de notre français « la Bible », ne paraît pas employé, en dehors d'Aristée, avant le IVe siècle, chez Grégoire de Nysse. Un vocabulaire plus spécialisé apparaît avec le mot *tà teúkhē,* les rouleaux, qui, au § 310 d'Aristée, désignent la nouvelle traduction. Le mot technique *Pentáteukhos,* le Pentateuque, qui signifie soit le rouleau fait de cinq livres soit l'ensemble de cinq rouleaux (voir p. 64), ne paraît pas attesté avant les années 150 de notre ère. Mais il peut être ancien. Les **auteurs patristiques** empruntent à la librairie grecque une autre

expression pour désigner la traduction: *hē ékdosis tôn o'/ob'*, l'édition des 70/72.

4. Le **vocabulaire relatif à l'acte de traduire.** Les termes *herměneía* ou *metagraphḗ,* qui signifient traduction, figurent chez Aristée. Aristobule utilise le premier de ces termes, qui est très répandu chez les Pères. Ceux-ci parlent également volontiers des 70/72 *hermēneúsantes,* traducteurs. Flavius Josèphe emploie le terme *exḗgēsis,* explication.

CHAPITRE III

L'ACHÈVEMENT DE LA SEPTANTE DANS LE JUDAÏSME. DE LA FAVEUR AU REJET

La Bible du judaïsme hellénophone ne se compose pas seulement des cinq livres de la Torah traduits en grec. Une cinquantaine d'autres livres, dont certains sont absents de la Bible hébraïque, ont été peu à peu ajoutés à ce noyau initial. Comment et pourquoi? Que sait-on aujourd'hui de l'achèvement de la LXX dans le judaïsme? Telle est la première question que traite le présent chapitre.

De cet exposé initial il ressort qu'apparemment les Juifs hellénophones ont reconnu comme Écriture inspirée d'autres livres que ceux de la Bible hébraïque. D'où la question: cela signifie-t-il qu'il y ait eu un Canon propre au judaïsme d'expression grecque? Y a-t-il eu un Canon alexandrin?

On examinera pour finir le destin, dans le judaïsme de l'Antiquité, de la Bible grecque. Comment et pourquoi est-on passé de la faveur au rejet?

I. L'ACHÈVEMENT DE LA SEPTANTE

Il est d'abord sous le signe de la **traduction.** Mais il est aussi sous celui de l'insertion de **livres directement composés en grec.**

A. Livres traduits et livres directement composés en grec

Tous les livres de la Bible hébraïque ont été traduits en grec. Toutefois la LXX possède des livres supplémentaires.

1. Liste des livres de la Septante absents de la Bible hébraïque

On doit distinguer des **compléments** aux livres hébreux, tantôt traduits sur un original hébreu ou araméen que la Bible hébraïque n'a pas retenu, tantôt composés directement en grec.

Original hébreu	Original araméen	Original grec
	Additions à Esther: 1, 1a-1s; 4, 17a-17z; 5, 1a-1f; 5, 2ab; 10, 3a-3l	*Additions à Esther:* 3, 13a-13g; 8, 12a-12x
Additions aux Psaumes: Psaume 151 (?) Prière de Manassé (= Cantique 12) (?)		*Additions aux Psaumes:* Cantiques 9, 13 et 14
Additions à Jérémie: Baruch 1, 1-3, 8		*Additions à Jérémie:* Baruch 3, 9-fin Lettre de Jérémie (?)
Additions à Daniel: Prière d'Azarias (= Daniel 3, 26-45 et Cantique 7) Histoire des trois jeunes gens (= Daniel 3, 24-25 et 46-51) Cantique des trois jeunes gens (= Daniel 3, 52-90 et Cantique 8)	*Additions à Daniel:* Suzanne (?) Bel et le dragon	

Viennent ensuite les **deutérocanoniques** ou **apocryphes,** c'est-à-dire les livres supplémentaires de la LXX absents de la Bible hébraïque. Tantôt ils ont été traduits sur un original hébreu ou araméen. Tantôt ils ont été écrits directement en grec. *Baruch* et *Lettre de Jérémie* sont parfois classés parmi les deutérocanoniques, alors qu'à

l'origine ils n'étaient sans doute pas des livres autonomes, mais de simples additions à *Jérémie*.

Original hébreu	Original araméen	Original grec
1 Esdras		
1 Maccabées	2 Maccabées 1,1-2, 18	2 Maccabées 2, 19-fin 3-4 Maccabées
Siracide		
Judith		
Tobit 13	Tobit 1-12 et 14	
Psaumes de Salomon		

La présence des livres, et parties de livres, supplémentaires de la LXX s'explique par le fait que le Canon juif des Écritures n'est pas clos avant la fin du Ier siècle de notre ère : il est susceptible, jusqu'à cette époque, d'être enrichi (voir p. 114).

2. Datation en général retenue pour les livres écrits directement en grec

— Additions à *Esther* : sans doute au moment de la traduction, un peu avant 78-77 (voir p. 89).

— Additions aux *Psaumes* : les *Cantiques* 9 et 13 sont d'origine néotestamentaire et le *Cantique* 14, l'hymne du matin, est un peu postérieur.

— Additions à *Jérémie : Baruch* 3, 9-fin est daté des années 80 (H. St J. Thackeray). Quant à la *Lettre de Jérémie* (dont la langue originale, selon certains, serait l'hébreu), les versets 43-44 ont été retrouvés dans un rouleau de Qumrân, le *Jérusalem* 7Q2, que l'on date des années 100 avant notre ère (voit *infra* p. 132).

— *2 Maccabées* : peut-être de — 124 (A. Momigliano), en tout cas avant Pompée (= — 63 : E. Schürer rév.).

— *3 Maccabées* : entre — 120 et + 70 (E. Schürer rév.).

— *4 Maccabées* : entre + 35 (E. Bickerman) et + 100 (A. Dupont-Sommer).

— *Sagesse* : dernier tiers du Ier siècle avant notre ère (G. Larcher).

Bibliographie. E. BICKERMAN, « The Date of the Four Maccabees », *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, 1945, p. 105-112 (= *Studies*, I, p. 276-281). — P.-M. BOGAERT, « Les études... », p. 198-200. — A. DUPONT-SOMMER, *Le Quatrième*

Livre des Machabées. Introduction, traduction et notes, Paris, 1939. — G. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la sagesse de Salomon*, Paris, 1983, p. 141-160. — A. MOMIGLIANO, « The Second Book of Maccabees », *Classical Philology* 70, 1975, p. 81-88. — C. A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*, New York, 1977, p. 45-49 (*Azarias et les trois jeunes gens*), 81-84 (*Suzanne*), 119-120 (*Bel et le dragon*), 165-166 (additions à *Esther*), 259-262 (*Baruch*), 326-328 (*Lettre de Jérémie*). — G. W. E. NICKELSBURG, M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, Philadelphie, 1984, p. 80-84 (*3 Maccabées*), 135-137 (additions à *Esther*), 140-146 (*Baruch*), 146-149 (*Lettre de Jérémie*). — E. SCHÜRER rév., p. 531-537 (*2 Maccabées*), 537-542 (*3 Maccabées*). — A. C. SUNDBERG, *The Old Testament*, p. 62. — H. St J. THACKERAY, *The Septuagint*, p. 80-111.

B. Que sait-on de la date des Prophètes et des autres livres? Dans quel ordre ont-ils été traduits?

1. Y a-t-il eu une traduction des Prophètes et des autres livres avant la Septante?

Le papyrus d'*Oxyrhynchos* 2944 raconte un jugement identique à celui de Salomon; il est rapporté par Philiscos de Milet, un disciple d'Isocrate; la façon dont l'anecdote est introduite laisse supposer qu'elle était connue dans le monde grec avant le IVᵉ siècle. Y avait-il dès cette époque une traduction des *Règnes*? En fait, ainsi que l'a montré E. G. Turner, les Grecs tiennent l'anecdote d'une version indienne, qui serait aussi à l'origine de la version biblique (E. G. Turner, *The Papyrologist at Work*, Durham, 1973, p. 7-14).

2. Les renseignements des auteurs de l'Antiquité

Deux documents permettent de dégager quelques repères chronologiques. En premier lieu, la traduction grecque de la *Sagesse de Jésus fils de Sirakh*, ou *Siracide*, est précédée d'un **prologue**, dû au traducteur grec. Ce texte difficile nous renseigne à la fois sur l'histoire de la LXX et sur la formation du Canon juif. C'est pourquoi il mérite d'être cité en entier:

« 1 Puisque de nombreux et grands biens nous ont été donnés par la Loi, les Prophètes 2 et les autres livres qui sont à leur suite, 3 — livres à cause desquels il est nécessaire de faire l'éloge d'Israël

pour son instruction et sa sagesse —, 4 et comme il est nécessaire
non seulement que les lecteurs en personne deviennent des savants,
5 mais encore que les amis de l'étude puissent devenir utiles à ceux
du dehors[1] 6 tant par la parole que par l'écrit, 7 mon grand-
père Jésus se donna à fond 8 à la lecture de la Loi, 9 des Prophè-
tes 10 et des autres livres de nos pères, 11 il acquit une compé-
tence remarquable en ces matières 12 et il fut conduit lui aussi à
écrire un de ces textes dont l'objet est l'instruction et la sagesse;
13 il voulait que les amis de l'étude devinssent soumis également à
ces textes 14 et qu'ils ajoutassent encore bien davantage par leur
façon de vivre conforme à la Loi. 15 Vous êtes donc invités
16 à faire la lecture 17 avec bienveillance et attention 18 et
à avoir de l'indulgence 19 pour les passages où, semble-t-il,
20 malgré le zèle de la traduction, nous n'avons pas été de force en
certaines de nos tournures. 21 Car les textes n'ont pas une force
égale 22 lorsqu'ils sont dits dans leur langue originale, en hébreu,
et lorsqu'ils sont traduits dans une autre langue; 23 et non seule-
ment ce livre-ci, 24 mais encore la Loi elle-même, les Prophéties
25 et le reste des livres 26 offrent une supériorité qui n'est pas
médiocre lorsqu'ils sont dits dans leur langue originale. 27 En effet,
la trente-huitième année du règne du roi Évergète, 28 je suis arrivé
en Égypte et j'ai séjourné en ce pays; 29 j'ai découvert un démar-
quage d'instruction qui n'est pas médiocre[2]; 30 j'ai considéré
comme tout à fait nécessaire de consacrer moi aussi du labeur et du
zèle à traduire ce livre-ci, 31 en consacrant beaucoup de veille et
de science, 32 dans l'intervalle du temps, 33 à mener ce livre à
son terme et à le donner au public, 34 précisément à l'intention
de ceux qui, à l'étranger, veulent être les amis de l'étude 35 en
se préparant dans leurs mœurs 36 à vivre conformément à la
Loi. »

---

1. C'est-à-dire les coreligionnaires de l'auteur du prologue qui vivent hors de Palestine, notamment les Juifs de la diaspora d'Égypte. L'expression ne peut viser les populations païennes, le prosélytisme juif n'étant pas attesté au IIe siècle avant notre ère.

2. Voici la principale difficulté d'un texte qui n'en manque pas. Le mot *aphómoion* a donné lieu à de nombreuses interprétations. Pour les uns, qui en font un adjectif signifiant « dissemblable », il faudrait comprendre: « J'ai découvert [un pays] dissemblable [au nôtre] du point de vue de l'instruction qui n'est pas médiocre. » Selon d'autres, pour qui l'adjectif signifie « semblable », il faut comprendre exactement le contraire. D'autres encore estiment que *aphómoion* est un substantif synonyme d'*aphomiōma*, attesté chez Platon au sens de copie, réplique. On donne à ce substantif tantôt le sens de « copie », d'« exemplaire » (« J'ai découvert une copie d'une instruction qui n'est pas médiocre » ou bien: « J'ai découvert qu'une copie [du livre de mon grand-père] serait d'une instruction qui n'est pas médiocre »), tantôt le sens d'« imitation ». Non sans hésitation (on attendrait qu'*aphómoion* soit suivi de *ti*), nous nous rallions à cette traduction, proposée notamment par P. Auvray.

L'intérêt de ce prologue est d'abord de donner des renseignements sur le **lieu** et la **date** de la traduction du *Siracide*. Le lieu est l'Égypte (v. 27). Le traducteur est arrivé en ce pays la trente-huitième année du roi Évergète. Cette indication ne peut renvoyer à Ptolémée III Évergète I (246-222), qui a eu un règne trop court. En revanche Ptolémée VIII Évergète II surnommé Physcon (= le ventru) a régné de 170 à 117. L'indication correspond à l'an 132. La traduction a donc eu lieu entre cette date et la mort du roi en 117.

Le prologue nous renseigne ensuite sur l'**histoire de la formation du Canon juif** hébreu et grec. Vers 130, les Écritures comprennent trois parties: la Loi, les Prophètes et les autres livres d'instruction et de sagesse (v. 1-2, 8-10 et 24-25). La terminologie de notre texte est voisine de l'expression « la Loi, les Prophètes et les Écrits », dont l'attestation la plus ancienne dans la tradition rabbinique peut être datée des années 100 de notre ère où elle est mise dans la bouche de Gamaliel II (TB *Sanhédrin* 90b). L'intérêt du prologue est donc de montrer que la tripartition de Écritures est beaucoup plus ancienne et date au plus tard du IIe siècle avant notre ère.

On observe qu'à cette époque la troisième partie de la Bible est susceptible d'accueillir des livres nouveaux, comme le livre d'instruction et de sagesse composé par le grand-père de l'auteur du prologue. La clôture de cette partie des Écritures est postérieure au IIe siècle avant notre ère.

Pour l'auteur du prologue, la sainteté du *Siracide* ne fait pas de doute. Pourtant la Bible hébraïque n'inclut pas ce livre. C'est qu'il y a eu discussion au sein du judaïsme sur l'inspiration du *Siracide*. Ce dernier a été exclu des livres saints par les rabbins réunis à Jamnia/Yabné entre 90 et 110 de notre ère. Toutefois il arrivera à la tradition rabbinique de citer le *Siracide* comme Écriture. C'est un livre « à la lisière du Canon » (P. Rüger).

Dernier intérêt du prologue: les renseignements qu'il contient sur l'**histoire de la LXX**. Les v. 24-26 font référence à l'existence d'une traduction grecque de la Loi, des Prophètes et des autres livres, sans toutefois affirmer qu'elle était complète. De cette traduction, l'auteur du prologue se méfie; pour lui l'original hébreu offre « une supériorité qui n'est pas médiocre »; on reconnaît ici le thème *traduttore/traditore*. Le traducteur, qui œuvre en Égypte, vient de Palestine; cela constitue non seulement un indice que le grec était largement répandu chez les lettrés juifs de ce pays, mais aussi un témoignage sur le rôle décisif joué par la Palestine dans

l'histoire de la LXX. Si le traducteur palestinien se résout à traduire le livre de son aïeul, c'est pour aider les Juifs de la diaspora à vivre selon la Loi. Il n'est pas question ici, comme dans la *Lettre* d'Aristée, d'une initiative royale. La traduction appartient au cercle privé des Juifs d'Égypte.

Ainsi la traduction du *Siracide* apparaît comme la poursuite d'une entreprise de traduction de la Bible entière; elle résulte d'une initiative palestinienne; elle est faite sous le signe de la méfiance à l'égard de la langue grecque, en Égypte, et cela pour des motifs religieux.

Bibliographie. P. AUVRAY, «Notes sur le prologue de l'*Ecclésiastique*», *Mélanges A. Robert*, Paris, 1957, p. 281-287. — D. BARTHÉLEMY, «L'état de la Bible...». — H.P. RÜGER, «Le *Siracide*: un livre à la frontière du Canon», J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon de l'AT*, p. 47-69.

Le second renseignement légué par l'Antiquité consiste dans le **colophon d'Esther,** qui est une addition finale de la LXX à la traduction grecque de ce livre.

> «La quatrième année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre, Dosithée, qui a dit qu'il était prêtre, et Leveitès, ainsi que Ptolémée son fils, ont apporté la présente lettre des Phrourai, qu'ils ont dit être authentique et avoir été traduite par Lysimaque, fils de Ptolémée, un des habitants de Jérusalem[3]» (10, 31).

On connaît trois Ptolémées associés à une Cléopâtre la quatrième année de leur règne. D'abord Ptolémée IX Soter II Lathyros en 114-113; mais le colophon ne peut viser ce souverain, car, Cléopâtre étant alors régente, son nom devrait être mentionné avant celui du roi et le participe *basileúontos* devrait être au pluriel, comme nous l'apprend par exemple le papyrus d'*Oxyrhynchos* 14, 1629. Ensuite Ptolémée XIII en 49-48, dont la reine est Cléopâtre VII; mais on doit réitérer à son propos la même observation. Enfin Ptolémée XII Aulète et Cléopâtre V en 78-77; c'est la date retenue, probablement à juste titre, par E. Bickerman.

3. Depuis Jérôme on traduit en général: «Dosithée, qui a dit qu'il était prêtre et lévite.» Nous adoptons la traduction de E. Bickerman, qui fait remarquer que, chaque prêtre étant par définition un lévite, le mot *leveítes* est sans doute un nom propre. Quant à Phrourai, c'est un terme d'origine araméenne qui correspond à l'hébreu *Purim*, notamment en *Esther* 9, 26; il s'agit de la fête des Sorts.

Ainsi le livre d'*Esther* a été traduit en grec par un habitant de Jérusalem au début du Ier siècle avant notre ère. Cette traduction a été apportée en Égypte en 78-77.

Bibliographie. E. BICKERMAN, «The Colophon of the Greek Book of *Esther*», *JBL* 63, 1944, p. 339-362 (= *Studies*, I, p. 225-245). — C. A. MOORE, cité *supra* p. 86, p. 250-252. — E. SCHÜRER rév., p. 504-505.

3. Les citations et allusions à la Septante (Prophètes et autres livres) depuis le IIIe siècle avant notre ère jusqu'à 100 de notre ère

L'historien juif **Eupolème** vécut en Palestine au milieu du IIe siècle avant notre ère. De son ouvrage intitulé *Sur les rois de Juda,* Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée ont conservé cinq fragments. Eupolème tente d'harmoniser les données de *3 Règnes* et de *2 Paralipomènes,* dont il avait à sa disposition la traduction grecque, ainsi que l'ont montré C. F. Holladay et B. Z. Wacholder. Par exemple, dans le fragment 2, Salomon monte sur le trône de David à l'âge de douze ans, comme en *3 Règnes* 2, 12, alors que le TM ne donne pas de chiffre précis.

Bibliographie. R. DORAN, «The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus», *ANRW* 20, 1, 1987, p. 246-297 (en particulier p. 263-270). — C. F. HOLLADAY, *Fragments*, p. 93-156 (notamment note 14, p. 100-101). — G. GERLEMAN, *Studies in the LXX. II. Chronicles*, Lund, 1946. — E. SCHÜRER rév., p. 477, 517-521. — B. Z. WACHOLDER, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati, Ohio, 1974, p. 248-258.

Le **Siracide** fait souvent allusion à la Bible, notamment aux chapitres 44 à 49 qui contiennent l'éloge des Pères, Énoch, Noé, Abraam et les autres jusqu'à Néhémie. Selon G. B. Caird, lorsque le traducteur du livre hébraïque reconnaît ces allusions, il utilise la traduction grecque existante et l'on peut donc savoir quels étaient les livres à sa disposition : les livres de la Loi, *1 Règnes, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel,* les *XII,* peut-être les *Paralipomènes.* En revanche, le traducteur ne connaissait pas, semble-t-il, de traduction grecque de *Josué,* de *2-4 Règnes* et des *Proverbes.*

La présence d'allusions à la Loi traduite en grec dans le *Siracide* n'a rien d'étonnant, puisque cette traduction date des années 285-280. La présence de références à *1 Règnes, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel* et *XII* prouve que ces livres prophétiques, auxquels on peut

ajouter *Paralipomènes,* ont été traduits en grec avant — 130. En revanche, ni *Josué* ni *2-4 Règnes* n'étaient, semble-t-il, traduits. Il y a là un paradoxe : Eupolème, qui vit à la même époque, connaît une traduction de *3 Règnes.* Parmi les Écrits, le *Siracide* a recours aux seuls *Proverbes.* Ils ne sont pas cités d'après la traduction de la LXX, qui, apparemment, n'était donc pas connue du traducteur du *Siracide.* Selon G. B. Caird, le *Psautier* dans le *Siracide* pose un pobléme qui mériterait d'être étudié pour lui-même.

Bibliographie. G. B. CAIRD, « Ben Sira and the Dating of the LXX », *Studia Evangelica,* VII, *TU* 126, Berlin, 1982, p. 95-100. — P. RÜGER, «Le Siracide : un livre à la frontière du Canon», J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon de l'AT,* p. 47-69.

L'historien **Aristée,** qu'il ne faut pas confondre avec l'auteur de la *Lettre à Philocrate,* a écrit un ouvrage *Sur les Juifs,* dont Eusèbe de Césarée a préservé un extrait. Cet extrait raconte l'histoire de Job, identifié à Jobab de *Genèse* 36, 33. Aristée utilise sans doute la traduction grecque de *Job,* comme le montre par exemple le fait que les trois amis de Job sont appelés, le premier, roi des Thaimanites, le deuxième, tyran des Saukhléens, le troisième, roi des Minnéens, comme dans la LXX, là où le TM ne donne pas ces titres.

Le témoignage d'Aristée est important. En effet le plus ancien témoin manuscrit de la traduction de *Job* est le papyrus d'*Oxyrhynchos* 3522 (= *Job* 42, 11-12), qui date du Ier siècle de notre ère. Aristée permet d'établir que la traduction de *Job* est nettement antérieure. En effet, comme Eusèbe emprunte le fragment d'Aristée à Alexandre Polyhistor et que ce dernier a écrit vers — 50, il est sûr qu'Aristée a vécu au plus tard dans la première moitié du Ier siècle avant notre ère. La traduction de *Job* peut remonter à cette époque ; mais elle peut être un peu antérieure.

Bibliographie. R. DORAN, art. cité *supra* p. 90, 251-254. — C. R. HOLLADAY, *Fragments,* p. 261-275 (notamment note 7, p. 263). — G. GERLEMAN, *Studies in the LXX. I. Book of Job,* Lund, 1946. — E. SCHÜRER rév., p. 477, 525-526.

1 Maccabées 7, 17 cite le *Psaume* 78, 2c-3 dans un texte qui est proche de la LXX, mais non identique. S'il s'agit bien d'une citation de la LXX, alors on peut conclure que la traduction de certains *Psaumes,* sinon du *Psautier,* est antérieure à — 150, puisque *1 Maccabées* est daté des années 140-100.

Philon d'Alexandrie (mort vers + 50) cite, outre la Loi (2260 citations), *Josué* (1), *Juges* (1), *Règnes* (16), *Job* (1), *Psaumes* (19), *Proverbes* (5), *Isaïe* (4), *Ézéchiel* (2), *Osée* (2) et *Zacharie* (1).

Bibliographie. W. L. KNOX, «Philo's Use of the OT», *JTS* 1940, p. 30-34.

Le témoignage de **Flavius Josèphe** (mort vers + 100) est délicat à utiliser, car on ne sait pas s'il se réfère dans ses écrits à la Bible hébraïque ou à la LXX. H. St J. Thackeray a montré que Flavius Josèphe utilisait la «recension lucianique» de *1 Règnes* à *1 Maccabées* (voir *infra* p. 168). E. C. Ulrich a repris ce travail sur nouveaux frais. Sa conclusion est que le texte de *1-2 Règnes* est identique au texte protolucianique. Selon K. F. Pohlmann, Flavius Josèphe utilise également le texte lucianique de *3 Règnes*, ainsi que *1 Esdras*; en revanche il paraît ignorer *2 Esdras*.

Bibliographie. K. F. POHLMANN, *Studien zum dritten Esra*, Göttingen, 1970. — H. St J. THACKERAY, *Josephus. The Man and the Historian*, New York, 1929 (surtout chap. IV). — E. C. ULRICH, *The Qumrân Text of Samuel and Josephus*, Missoula, Montana, 1978.

Le **Nouveau Testament** (composé entre 55 et 110) est le plus ancien texte à citer *Daniel*, soit sous la forme LXX, soit sous la forme Théodotion. En revanche, il ne contient pas de référence indiscutable aux autres livres de la LXX absents dans les documents des IIIe, IIe et Ier siècles avant notre ère et du Ier siècle de notre ère.

Dans les **écrits chrétiens antérieurs à 100**, Clément de Rome est le seul auteur qui apporte un témoignage pour deux livres supplémentaires. Il est d'abord le premier auteur à citer *Sagesse*: sa *Lettre aux Corinthiens* 27, 5 se réfère à *Sagesse* 12, 12ab. Ensuite, la même lettre (55, 4-5) raconte l'histoire de Judith et fait ainsi écho à ce livre deutérocanonique.

Parmi les **auteurs païens**, on a voulu voir des citations du *Cantique des cantiques* chez Théocrite, du *Psaume* 23, 7 et d'*Isaïe* 14, 12 chez Callimaque, de l'*Ecclésiaste* 12, 8b chez Agatharcidès de Cnide (vers — 150). En réalité, il s'agit au mieux de ressemblances. Il n'existe pas de référence à la LXX chez les auteurs païens avant le pseudo-Longin (première moitié du Ier siècle de notre ère), qui cite d'ailleurs la *Genèse*, et non les livres traduits postérieurement.

Bibliographie. G. DORIVAL, art. cité *supra* p. 53.

4. *Premières conclusions*

Livres attestés dès le IIIe s. av. notre ère	Livres attestés dès le IIe s. av. notre ère	Livres attestés dès le Ier s. av. notre ère	Livres attestés dès le Ier s. de notre ère	Livres absents
Loi	Josué	Esther	1-2 Esdras	Ruth
	Juges	Job	Proverbes	Tobit
	1-4 Règnes		Daniel	2-4 Maccabées
	1-2 Paralipomènes		Sagesse	Ecclésiaste
	1-2 Esdras (?)		Judith	Cantique
	Isaïe			Psaumes de Salomon
	Jérémie et Lettre de Jérémie			Baruch
	Ézéchiel			Lamentations
	XII			
	Psaumes (?)			
	1 Maccabées (?)			
	Siracide			

5. *L'appel aux critères internes*

Voilà longtemps que les spécialistes de la LXX savent que les indications que l'on peut tirer des critères externes (âge des manuscrits, renseignements des auteurs de l'Antiquité, témoignages des citateurs) ne sont pas assez nombreuses pour permettre de déterminer la chronologie relative de la traduction de tous les livres de la LXX. Il faut donc faire appel à d'autres critères, d'ordre interne.

a. Quels critères?

Il y a les **allusions historiques.** Par exemple, selon J. Fischer, on peut dater la LXX d'*Isaïe* des années 250-201 parce que, au chapitre 23, où l'hébreu a l'expression « navires de Tharsis », le grec offre les mots « navires de Carthage »; cette substitution n'est plus possible après — 146, date de la chute de Carthage. De plus, la LXX ignore manifestement que Carthage est maîtresse de l'ouest de la Méditerranée; la traduction est donc antérieure à 201. Mais elle est postérieure à 250, date retenue pour la traduction de la Loi.

Il y a ensuite le **vocabulaire.** Par exemple, L. C. Allen utilise la présence du titre *diádokhos* dans les *Paralipomènes* pour dater la traduction des années — 150; il fait en effet remarquer que ce titre disparaît à la fin du IIe siècle.

Il y a enfin les **procédés de traduction.** D'abord, lorsque deux livres présentent les mêmes procédés de traduction et que ces procédés ne se retrouvent pas dans les autres livres, on peut considérer qu'ils sont de la même époque et qu'ils sont issus du même cercle de traducteurs. C'est ainsi que H. St J. Thackeray cite 39 exemples de procédés de traduction communs au traducteur d'*Ézéchiel* 1-27 et 40-48 et au traducteur de *3 Règnes*. Inversement, lorsqu'un même livre (ou groupe de livres) de la LXX offre des groupes de chapitres qui se distinguent nettement par les procédés de traduction, on peut en conclure qu'ils ne sont pas l'œuvre des mêmes traducteurs et qu'ils ne sont pas de la même époque. H. St J. Thackeray a donné la liste des 15 mots hébreux traduits de deux manières différentes par le traducteur de la première moitié de *Jérémie* (1-29, 7) et celui de la seconde moitié (29, 8-51).

En second lieu, il est parfois possible d'établir une chronologie relative des procédés de traduction eux-mêmes. C'est H. St J. Thackeray qui a été le grand initiateur en ce domaine. Analysant les quatre livres des *Règnes*, il a montré que le codex *Vaticanus* (B) offrait en réalité deux traductions: — *1 Règnes, 2 Règnes* 1, 1-11, 1 (en réalité 9,13) et *3 Règnes* 2, 12-21, 43 sont l'œuvre d'un même traducteur; — *2 Règnes* 11, 2 (en réalité 10, 1)-*3 Règnes* 2, 11, *3 Règnes* 22 et *4 Règnes* sont l'œuvre d'un autre traducteur, postérieur au premier parce qu'il utilise des procédés de traduction typiques de l'école «asiatico-palestinienne», et notamment d'Aquila (vers + 130). H. St J. Thackeray énumère une liste de 10 caractéristiques de traduction, qui manifestent une volonté de littéralisme et même de décalque de l'hébreu, étrangère au premier traducteur. Il établit que ce traducteur est antérieur à Aquila: c'est un «pionnier de l'école littéraliste».

b. Une entreprise délicate

Les critères internes sont de maniement difficile, comme le montre le fait que **les spécialistes soient en désaccord entre eux.** Par exemple, *Isaïe* est daté de 250-201 par J. Fischer (voir *supra*), de 170-150 par E. Bickerman, il est postérieur à 146 selon I. L. Seeligmann, à 141 selon A. van der Kooij. Pourquoi ces différences? Parce que ce ne sont pas les mêmes allusions historiques que les uns et les autres voient dans la traduction. Pour J. Fischer, le traducteur ne connaît pas encore la chute de Carthage, tandis que, pour I. L. Seeligmann, suivi par A. van der Kooij, *Isaïe* 23, 10 fait

manifestement allusion à la destruction de cette cité en 146. A. van der Kooij est le seul à signaler qu'*Isaïe* 21, 1-9 fait allusion à la destruction de Babylone, conquise en 141.

Il arrive même qu'**un spécialiste se contredise.** Dans son livre de 1921, H. St J. Thackeray établit que *Jérémie* a été traduit par 2 traducteurs. Il ajoute que les 2 traducteurs ont coopéré; ils s'accordent sur de nombreux points: le premier a joué le rôle primordial, le second est son collaborateur. Le lecteur en tire la conclusion que la seconde traduction est contemporaine de la première ou, à la rigueur, légèrement postérieure. H. St J. Thackeray date l'ensemble de la traduction du IIe siècle. Or, dans un article de 1908 et dans un livre de 1909, H. St J. Thackeray estime que le traducteur de la deuxième partie de *Jérémie* doit être identifié avec le traducteur de *Baruch* 1, 1-3, 8, qui, dans son livre de 1921, est daté des années 70-80 de notre ère. On aboutit ainsi à une absurdité: le traducteur de la deuxième partie de *Jérémie* est tantôt du IIe siècle avant notre ère tantôt de la fin du Ier siècle de notre ère! Voilà sûrement pourquoi, dans son ouvrage de 1921, H. St J. Thackeray est revenu sur son affirmation de 1908-1909. Il déclare que le traducteur de *Baruch* 1, 1-3, 8 n'est pas forcément le même que celui de *Jérémie*.

c. Exemples de travaux récents fondés sur les critères internes

Avec **D. Barthélemy (1963),** la méthode qui consiste à se servir, pour les datations, de l'étude des procédés de traduction a connu un nouvel essor. D. Barthélemy a pu en effet établir des liens solides entre les maîtres de l'exégèse rabbinique palestinienne et les réviseurs de la LXX ou les nouveaux traducteurs (Théodotion, Aquila, Symmaque). Il a ainsi isolé un groupe de traducteurs anonymes (à l'exception de Théodotion) antérieurs à Aquila, qu'il appelle les «devanciers d'Aquila». Ce groupe, qui travaille dans la première moitié du Ier siècle de notre ère, s'est inspiré de l'herméneutique littéraliste du rabbinat palestinien, ainsi que de l'exégèse incluante de la particule *gam* développée par rabbi Josué et par rabbi Éléazar de Modin. En revanche, ce groupe ne se préoccupe pas encore de reproduire dans ses traductions l'exégèse incluante de la particule d'accusatif *'ēt,* développée au début du IIe siècle par rabbi Aqiba. C'est Aquila qui, vers 130, tiendra compte de cette exégèse dans sa traduction. Le fait que le groupe anonyme traduise l'hébreu *gam* par le grec *kaíge* a amené D. Barthélemy à le qualifier de

« groupe *kaigé* » (pour plus de détails sur l'activité du groupe *kaigé*, voir chap. IV, p. 159-161).

Une étude lexicographique du *Psautier* de la LXX permet à **O. Munnich (1982)** de distinguer deux catégories de livres bibliques. Tout d'abord les livres qui sont nécessairement postérieurs au *Psautier*, parce que ce dernier les a influencés. Ce sont *Juges*, *2* et *3 Règnes*, *2 Esdras* 11-fin (= *Néhémie* TM), *Job*, *Daniel* LXX et *Daniel* Théodotion, *Ézéchiel*, *1-3 Maccabées*, *Habacuc*, *Nahum*, *Osée*, *Siracide*, *Proverbes*, ainsi que, dans un passage qui cite trois *Psaumes*, *Paralipomènes*. Ensuite les livres qui ne manifestent aucune influence du *Psautier*. Ce sont : *Josué*, *1* et *4 Règnes*, *Jérémie*, *1* et *2 Esdras*, *4 Maccabées*, *Joël*, *Sagesse*. Ces livres peuvent être antérieurs au *Psautier*, mais cela n'est pas obligatoire (ainsi *4 Maccabées* est très postérieur).

Reprenant une suggestion formulée par D. Barthélemy, O. Munnich a montré que les traducteurs des *Psaumes* peuvent être caractérisés effectivement comme des devanciers du groupe *kaigé*, dont ils ont influencé les procédés de traduction sur trois points : alors que l'expression YHWH SABAOTH est traduite dans la Loi par *kýrios pantokrátōr*, les Psaumes proposent *kýrios tō̃n dunámeōn*, comme le groupe *kaigé* ; la distinction entre le cor et la trompette leur est commune ; le mot *bâris*, présent dans les *Psaumes* au sens de « forteresse » (et non de « bateau plat »), est emprunté par le groupe *kaigé* aux *Psaumes*.

6. Essai de récapitulation. Tableau donnant la date de traduction des livres de la Septante dans l'ordre de l'édition de A. Rahlfs

Loi. Sûrement avant 210, probablement avant 260, peut-être avant 282 (voir chap. I).

Josué. Avant 132, si le livre fait partie des « prophètes » du prologue de *Siracide*. Mais G. B. Caird estime que *Siracide* 46, 1-6 fait écho au TM et non à *Josué* LXX, qui n'existerait peut-être pas encore à cette époque.

Juges. La traduction date de la même époque que la traduction ancienne non révisée de *1-4 Règnes* (D. Barthélemy). Elle est postérieure à la traduction des *Psaumes* (O. Munnich). Première moitié du IIe siècle ?

Ruth. Est l'œuvre du groupe *kaigé* dans la première moitié du Ier siècle de notre ère (D. Barthélemy).

1-4 Règnes. E. C. Ulrich a proposé de dater la traduction de la fin du IIe siècle ; il ne fournit aucune démonstration. Le début du IIe siè-

cle paraît plus probable. Y a-t-il eu une traduction ancienne des 4 livres? Cela est discuté (voir p. 98). Il semble que *1 Règnes* ait été traduit à la même époque qu'*Isaïe* et *Juges*. *2* et *3 Règnes* sont postérieurs aux *Psaumes* (O. Munnich). *3 Règnes* est antérieur à — 150.

1-2 Paralipomènes. Antérieurs à — 150 (G. Gerleman).

1-2 Esdras. Antérieurs à — 100. *1 Esdras* aurait été traduit par le même traducteur que *Daniel* (H. St J. Thackeray) et serait un peu antérieur à *2 Esdras* (R. Hanhart, *1 Esdras* Gö).

Esther. Avant 78-77.

Judith. Paraît être de la même époque que *1 Maccabées* si l'on en croit A.-J. Festugière et E. Schürer rév.: avant les années — 100.

Tobit. Est daté du IIe siècle avant notre ère par A.-J. Festugière, qui utilise la présence de mots du vocabulaire ptolémaïque (« contrat de cohabitation » en 7, 14) et la mention de Raphaël qu'on trouve à la même époque dans *1 Hénoch*.

1 Maccabées. Dernier tiers du IIe siècle avant notre ère ou début du Ier siècle (E. Schürer rév.).

Psaumes. Probablement début du IIe siècle avant notre ère (O. Munnich). A. van der Kooij a proposé le Ier siècle avant notre ère (voir p. 104).

Proverbes. — 150 (G. Gerleman). Mais G. B. Caird fait remarquer que *Siracide* ignore cette traduction.

Ecclésiaste. Peut-être œuvre du jeune Aquila (voir p. 145).

Cantique. Traduction par le groupe *kaigé* dans la première moitié du Ier siècle de notre ère (D. Barthélemy).

Job. Attesté par l'historien Aristée au début du Ier siècle avant notre ère et daté de — 150 par G. Gerleman.

Siracide. Fourchette de — 132 à — 117.

Psaumes de Salomon. Dernière moitié du Ier siècle avant notre ère (R. Hahn).

XII. Traduction postérieure au *Psautier* (O. Munnich) mais antérieure à *Isaïe* (I. L. Seeligmann). Première moitié du IIe siècle avant notre ère.

Isaïe. Fourchette de — 170 à — 132.

Jérémie. Première moitié du IIe siècle avant notre ère.

Baruch. 1, 1-3, 8 à la même époque que *Jérémie* (E. Tov); 3, 9-fin vers + 80 (H. St J. Thackeray).

Lamentations. Oeuvre du groupe *kaigé* dans la première moitié du Ier siècle avant notre ère (D. Barthélemy).

Ézéchiel. Après le *Psautier*, mais avant *Isaïe*.

Daniel. Un peu avant — 145 selon P. Grelot: le point de vue de la LXX est en effet clairement proégyptien, ce qui n'est plus possible après 145, qui voit la première persécution contre les Juifs.

Daniel Théodotion. Fourchette de + 30 à + 50.

Bibliographie. L. C. ALLEN, *The Greek Chronicles. The Relation of the LXX of I et II Chronicles to the Massoretic Text,* Leyde, 1984. — D. BARTHÉLEMY, *Devanciers.* — E. BICKERMAN, «Some Notes...». — G. B. CAIRD, art. cité *supra* p. 91. — A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Romans juifs: Tobit, Judith, Esther, Jonas,* Apt, 1976. — J. FISCHER, *In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?, BZAW* 56, Giessen, 1930. — G. GERLEMAN, *Studies in the LXX. I. Book of Job,* Lund, 1946; *II. Chronicles,* Lund, 1946; *III. Proverbs,* Lund, 1956. — P. GRELOT, «La LXX de Daniel IV et son substrat sémitique», *RB* 81, 1974, p. 5-23. — R. R. HAHN, *The Manuscript History of the Psalms of Salomon,* Chico, Californie, 1982. — O. MUNNICH, *Étude lexicographique du Psautier des LXX,* thèse de 3e cycle dactylographiée, Paris, 1982. — E. SCHÜRER rév., p. 180-185 (*1 Maccabées*), 216-222 (*Judith*), 222-232 (*Tobit*), 708-718 (*1 Esdras*), 733-743 (*Baruch*). — I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah,* p. 70-94. — H. St J. THACKERAY, «The Greek Translators of the Four Books of Kings», *JTS* 8, 1907, p. 262-278 ; «The Bisections of Books in Primitive LXX Manuscripts», *JTS* 9, 1908, p. 88-98; *Grammar,* p. 9-16; *The Septuagint* (notamment p. 114-124). — E. TOV, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of the Septuagint of Jeremiah 29-52 and Baruch 1, 1-3, 8,* Missoula, Montana, 1976. — E. C. ULRICH, *The Qumrân Text of Samuel and Josephus,* Missoula, Montana, 1978. — A. VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des ATs,* Göttingen, 1981 ; «On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms», *VT* 33, 1983, p. 67-74.

7. Problèmes

L'analyse des procédés de traduction présents dans certains livres de la LXX a amené H. St J. Thackeray à énoncer deux thèses: il y a eu des traductions expurgées ou partielles de certains livres de la LXX; et il y a eu des traductions partielles des Prophètes qui ont précédé les versions complètes. Est-ce exact?

a. Y a-t-il eu des traductions expurgées de certains livres de la LXX?

On sait, depuis H. St J. Thackeray, que le manuscrit *Vaticanus* des ***Règnes*** fait coexister deux traductions: la traduction ancienne du IIe siècle avant notre ère en *1 Règnes, 2 Règnes* 1, 1-9, 13 et *3 Règnes* 2, 12-21, 43 et la traduction révision de *2 Règnes* 10, 1-*3 Règnes* 2, 11, *3 Règnes* 22 et *4 Règnes,* que l'on peut attribuer au groupe *kaigé* travaillant en Palestine au début de notre ère. Selon H. St J. Thackeray, les traducteurs travaillant à Alexandrie au IIe siècle avant notre ère ont voulu donner une version expurgée des *Règnes.* Ils auraient éliminé les deux portions rétablies par les

traducteurs postérieurs, parce que ces deux parties racontent la faute de David, le déclin et la chute de la monarchie. La thèse des traducteurs anciens serait que David a été un saint tout au long de sa vie. Voilà pourquoi ils auraient omis tous les passages non édifiants de ces livres.

L'idée de H. St J. Thackeray n'est plus retenue de nos jours. Ce n'est pas parce qu'un manuscrit ne donne pas partout la version ancienne des *Règnes* que cette version n'a pas existé au complet, ainsi que le rappelle D. Barthélemy réfutant T. Muraoka. Sur la complexité textuelle de la tradition manuscrite des *Règnes*, on se reportera au chapitre IV, p. 175.

Selon H. St J. Thackeray, il y aurait d'abord eu une version « partielle » de **Job**, entreprise au IIe siècle avant notre ère. Puis, beaucoup plus tard, Théodotion (que notre auteur situe à la fin du IIe siècle de notre ère) aurait entrepris une traduction complète. On aurait ensuite comblé les lacunes de la première version à l'aide de Théodotion.

Il n'est pas contestable que la LXX offre dans les manuscrits un texte ancien agrémenté d'additions de Théodotion. La question est de savoir si le texte ancien est « partiel » : le traducteur ancien a-t-il voulu traduire partiellement le manuscrit hébreu qu'il avait sous les yeux ? En réalité on peut penser que *Job* LXX traduit un texte hébreu plus court que l'actuel TM. Cette hypothèse, qui a pour elle les découvertes de Qumrân (voir p. 189), est formulée à propos de *Job* par H. M. Orlinsky et E. Tov. Il faut toutefois signaler que H. Heater a proposé une autre explication. Selon lui, le texte hébreu de la LXX n'est pas très différent du TM ; mais le traducteur aurait utilisé systématiquement la technique de la « traduction anaphorique », qui consiste à interpoler le texte traduit à l'aide de passages parallèles empruntés soit à *Job* soit à d'autres livres de la LXX. On note qu'en ce cas *Job* LXX devrait être plus long que *Job* TM ; or c'est le contraire qui est vrai. La question de *Job* reste ouverte.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, « Prise de position... », p. 255-259. — H. HEATER, *A LXX Translation Technique in the Book of Job*, Washington, 1982. — H. M. ORLINSKY, « Studies in the Septuagint of the Book of Job », *HUCA* 28, 1957, p. 53-74 ; 29, 1958, p. 229-271 ; 30, 1959, p. 153-167 ; 32, 1961, p. 239-268 ; 33, 1962, p. 119-151 ; 35, 1964, p. 57-78 ; 36, 1965, p. 37-47 (en particulier les deux dernières tomaisons). — H. St J. THACKERAY, « The Greek Translators of the Four Books of Kings », *JTS* 8, 1907, p. 262-278 ; *The Septuagint*, p. 9-39. — E. TOV,

«L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie», *RB* 79, 1972, p. 189-199; «Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27(34)», *ZATW* 91, 1979, p. 73-93.

b. Y a-t-il eu des traductions partielles des Prophètes antérieures aux versions complètes?

Selon H. St J. Thackeray, les derniers prophètes, d'*Isaïe* aux *XII*, ont été traduits en deux étapes: d'abord des passages choisis correspondant à la liturgie des fêtes et des sabbats spéciaux, ensuite la version complète. On reconnaît là un des éléments de ce que H. St J. Thackeray appelle le «facteur liturgique» de la LXX. Pour lui, à Alexandrie, au IIe siècle avant notre ère, la liturgie des fêtes et des sabbats spéciaux était la suivante: d'abord une lecture d'une section de la Loi, puis la lecture d'une péricope des Prophètes; c'est la structure *parashah-haphtarah* bien connue en Palestine et à Babylone au IIe siècle de notre ère. Les premières *haphtarot* furent, selon H. St J. Thackeray, empruntées aux *XII*, à *Ézéchiel* et à *Jérémie*. Il illustre sa thèse à l'aide de deux exemples: *Habacuc* 3 et *Ézéchiel* 36. Les 19 versets de la prière d'Habacuc nous sont parvenus dans deux versions différentes (à l'exception des v. 1-2, identiques). La traduction la plus répandue est aussi la plus récente; elle est de la main du traducteur des versets 1 et 2. Mais il existe une autre traduction attestée par plusieurs manuscrits, dont le codex oncial *Venetus* (V); cette traduction, lue lors de la fête de la Pentecôte, serait plus ancienne que la précédente; elle est qualifiée par le savant anglais de «relique précieuse de la première étape de la traduction des Prophètes». Qu'en est-il? N. Fernández Marcos a «reconsidéré» la question. Voici ses conclusions: la traduction du *Venetus* est une traduction autonome, et non une simple révision; par le vocabulaire et les procédés de traduction, elle appartient à l'«école de Symmaque». Ainsi, nous n'avons pas affaire à une version ancienne, d'origine liturgique, de la prière d'Habacuc, mais à une traduction récente, qu'on peut dater de la deuxième moitié du IIe siècle de notre ère.

Dans la péricope prophétique d'*Ézéchiel* 36, 24-38, YHWH annonce à son peuple qu'il lui donnera un cœur nouveau de chair, et non de pierre, et qu'il le ramènera dans le pays de ses pères pour mener une vie conforme à ses ordonnances et jouir de la prospérité. Selon H. St J. Thackeray, le texte de la LXX n'est ni du traducteur des chapitres 1-27 et 40-48, ni du traducteur des chapitres 28-39: il s'agit d'«une version plus ancienne, provenant d'un lec-

tionnaire synagogal» ; *Ézéchiel* 36, 24-38 serait la *haphtarah* correspondant à *Nombres* 19, *parashah* lue lors du sabbat de la Vache rousse au mois d'adar. Que penser de cette hypothèse? Il arrive à H. St J. Thackeray de se contredire (voir p. 95). L'exemple d'*Ézéchiel* en est une bonne illustration. En effet, dans l'appendice 3 de son livre de 1921, notre auteur montre que la prétendue version ancienne présente des caractéristiques «palestino-asiatiques» typiques du proto-Théodotion et d'Aquila. Il n'est donc plus possible de soutenir qu'elle est plus ancienne que le reste de la traduction d'*Ézéchiel*, puisqu'elle date sans doute de la première moitié du Ier siècle de notre ère.

Ainsi, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut prétendre qu'il y ait eu des versions partielles des Prophètes antérieures à leur version complète (P. Walters).

Bibliographie. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «El texto Barberini de Habacuc III reconsiderado», *Sefarad*, 36/1, 1976, p. 3-36; *Introducción*, p. 78. — H. St J. THACKERAY, *The Septuagint*, p. 35-60, 118-129. — P. WALTERS, *The Text*, p. 270-274.

C. La géographie de la Septante (Prophètes et autres livres)

La Loi a été traduite à Alexandrie. Où ont été traduits les Prophètes et les autres livres? Où ont été composés les livres directement écrits en grec? Le prologue du *Siracide* situe l'activité du petit-fils de Jésus fils de Sirakh en Égypte, sans doute à Alexandrie. Quant à la traduction d'*Esther*, le colophon final suggère une origine hiérosolomytaine. L'intérêt de ces deux témoignages, les seuls que l'Antiquité ait légués, est de faire apparaître les noms des deux lieux principaux où les savants ont voulu situer les traductions de la LXX: l'Égypte et Jérusalem.

1. Comment localiser une traduction ou une composition directement écrite en grec?

Par les critères internes, et d'abord par l'étude des **procédés de traduction.** Selon H. St J. Thackeray, l'école ancienne de traduction, localisée à Alexandrie du IIIe au Ier siècle avant notre ère, utilise largement le présent historique, à l'imitation des historiens grecs; l'école récente «asiatico-palestinienne», plus littéraliste, travaille à Jérusalem et offre 10 caractéristiques de traduction, parmi

lesquelles *egṓ eimi* + verbe à un mode personnel pour rendre *'ānokī, kaíge* pour *gam,* la distinction entre le cor (correspondant à *shōpār*) et la trompette, la présence de translittérations, la faible présence de présents historiques. L'analyse de H. St J. Thackeray a été reprise et modifiée par D. Barthélemy : le groupe *kaigé,* qui travaille en Palestine dans les années 30-50 sous l'égide du rabbinat, utilise 9 procédés de traduction. Lorsque bon nombre de ces 9 procédés de traduction sont rassemblés dans un livre biblique, la localisation palestinienne est sûre. Elle est seulement probable lorsqu'un nombre plus restreint de procédés est attesté. Par exemple, *Cantique, Lamentations* et *Ruth* offrent seulement 2 des 9 procédés.

La présence, dans un livre de la LXX, de **mots grecs** dont on sait qu'ils ont un emploi spécifique en Égypte ou en Palestine indique une origine égyptienne ou palestinienne. Les papyrologues ont entrepris de rassembler tous ces indices de vocabulaire. Par exemple, selon A. Passoni dell'Acqua, la présence de *nomós* au sens de nome, de *dē̂mos* au sens de dème, d'*andrízomai* au sens d'être courageux et de *pastophórion* pour désigner le quartier des pastophores, des prêtres égyptiens, prouverait l'origine égyptienne des livres qui les offrent. Cependant un seul trait de vocabulaire ne peut constituer une preuve décisive de localisation. Il est indispensable de constituer un faisceau d'indices, à partir de plusieurs caractéristiques.

Le **contenu même des livres** peut orienter leur localisation : ainsi l'atmosphère de magie présente dans le livre de *Tobit* nous établirait dans la compagnie du maître des sciences occultes Bolos de Mendès, dans le Delta, selon A.-J. Festugière.

2. Problèmes de la diaspora

Alexandrie passe pour être la terre d'élection de la LXX. Mais d'autres villes de la diaspora ont parfois été présentées comme le lieu de certaines traductions.

a. Léontopolis

Faut-il attribuer une origine léontopolitaine à *Isaïe* ? Cette hypothèse est suggérée avec prudence par I. L. Seeligmann. Elle est affirmée avec netteté par A. van der Kooij. Elle prend appui essen-

tiellement sur *Isaïe* 19, 18-19. Le TM dit ceci : « En ce jour-là, il y aura au pays d'Égypte cinq villes qui parleront la langue de Canaan et prêteront serment à YHWH des armées. On dira de l'une d'entre elles : ville de destruction. En ce jour-là il y aura un autel consacré à YHWH au milieu du pays d'Égypte. » « Ville de destruction » correspond à *'īr hahèrès*. Qumrân et quelques manuscrits massorétiques proposent *'īr haḥèrès*, « ville du soleil ». La LXX a ceci : « En ce jour-là, il y aura cinq villes en Égypte qui parleront la langue cananéenne et qui prêteront serment au nom du Seigneur ; l'une de ces villes sera appelée : ville-asadek. En ce jour-là, il y aura un autel pour le Seigneur dans la terre d'Égypte. » La LXX a donc partiellement translittéré l'hébreu *'īr haççèdèk*, qui signifie littéralement « ville de justice » ; cette ville de justice serait Léontopolis, la capitale d'Onias IV (voir p. 33), que le traducteur mettrait ainsi discrètement sur le même plan que Sion, appelée « ville de justice » en *Isaïe* 1, 26. Le v. 19 ferait allusion au temple de Léontopolis, dont il prendrait la défense.

L'argumentation n'emporte pas complètement la conviction. Pourquoi, par exemple, ne pas remplacer, tout au long du raisonnement, Léontopolis par Alexandrie ?

b. Antioche

La capitale de la Syrie est-elle le lieu de production de certains livres de la LXX ? Il n'existe pas de démonstration convaincante de l'origine antiochienne de traductions de la LXX (ainsi *Judith* LXX selon S. Zeitlin). En revanche, les spécialistes ont pensé que deux livres écrits directement en grec avaient vu le jour à Antioche. Selon S. Zeitlin, l'absence de toute attente messianique en *2 Maccabées* s'expliquerait par le fait qu'il aurait été écrit à Antioche par un Juif hellénisé. L'attente du messie serait typique du courant apocalyptique palestinien et absente de la diaspora. Les Juifs de la diaspora persécutés trouveraient du réconfort plus dans la croyance à la survie personnelle que dans un messie. En réalité, l'argumentation de S. Zeitlin plaide seulement contre l'origine palestinienne de *2 Maccabées* ; les arguments donnés en faveur d'Antioche valent tout autant pour Alexandrie.

Pour A. Dupont-Sommer, *4 Maccabées* aurait une origine antiochienne. Ses arguments les plus forts sont les suivants : le culte des martyrs maccabéens est bien attesté à Antioche à l'époque patristique ; d'après les *Actes des apôtres* 15, 29, les Juifs d'Antioche

étaient intraitables sur la question des interdits alimentaires ; or c'est pour le respect de ces interdits que les martyrs perdent la vie. Il est clair que de tels arguments ne sont pas décisifs. Le culte des martyrs maccabéens est également attesté en Palestine ; et certains milieux juifs alexandrins paraissent avoir été rigoureux en matière d'interdits alimentaires.

3. Problèmes en Palestine

La traduction des *Psaumes* est traditionnellement localisée à Alexandrie. Mais A. van der Kooij et H. J. Venetz ont proposé de déplacer cette traduction en Palestine, entre autres, pour les raisons suivantes : la traduction dans les *Psaumes* de *gam* par *kaì gár*, annonçant la traduction de la même particule par *kaíge* dans le groupe *kaigé,* ainsi que la présence, dans les *Psaumes* et le goupe *kaigé,* de *bâris* et de *purgóbaris* au sens de « forteresse » (H. J. Venetz) ; par ailleurs, les titres des psaumes correspondent aux usages sacerdotaux de Jérusalem (A. van der Kooij). Ces arguments n'ont pas convaincu O. Munnich et A. Pietersma : il y a en réalité 10 façons différentes dans les *Psaumes* de rendre la particule *gam,* — *kaì gár* étant attesté à 13 reprises et *kaí* à 12 reprises. On ne peut donc mettre en valeur la traduction par *kaíge* autant que le fait H. J. Venetz. En second lieu, si *kaì gár* est un indice d'une origine palestinienne, alors il faut affirmer que *2 Paralipomènes,* où 7 des 33 *gam* sont traduits par *kaì gár,* et *Ézéchiel* 28-39, où il y a de nombreux *kaì gár,* sont palestiniens, ce qui n'est pas établi. Quant au mot *bâris,* il n'est pas exclusivement palestinien, puisqu'il existe en *2 Paralipomènes* et *1 Esdras.* En réalité, il y a 2 mots *bâris,* qui ne suivent pas une flexion absolument identique. Le premier signifie « bateau plat », le second « ville forte ». Ce second *bâris* n'est pas propre à la Palestine, mais est un « appellatif général en pays grec » qui désigne la ville fortifiée (L. Robert cité par O. Munnich). Enfin les titres des psaumes sont probablement des additions postérieures à la traduction ancienne. L'origine de la traduction grecque des *Psaumes* demeure donc incertaine.

4. Contradictions et ignorances

La localisation de certains livres de la LXX donne lieu à des opinions contradictoires. G. Mussies affirme, sans argumenter, que

1 Maccabées, Judith, Tobit et *Suzanne* sont d'origine palestinienne. Mais l'origine alexandrine de *Tobit* est affirmée par A.-J. Festugière (voir *supra*). P. Grelot rappelle que *Daniel,* dont fait partie *Suzanne,* manifeste une attitude favorable aux Ptolémées : cela peut s'expliquer par une origine alexandrine ; mais P.-M. Bogaert reste hésitant. Dans le cas de *1 Maccabées,* la présence du mot *pastophórion,* typiquement alexandrin selon A. Passoni dell'Acqua et A. Pietersma, peut constituer un élément allant dans le sens d'une origine égyptienne ; mais cette présence n'est pas suffisante à elle seule, puisque le même mot est attesté chez le Palestinien Aquila ! Quant à *Judith,* qui présente de nombreux parallèles de thèmes et de vocabulaires avec *1 Maccabées,* son origine est la même que ce dernier livre. Dans tous les cas signalés, il est prudent de reconnaître notre ignorance actuelle.

5. *De la certitude à la vraisemblance*

L'**origine alexandrine** est certaine dans les cas suivants : en plus des cinq livres de la Loi, *Juges* (dont le vocabulaire est typiquement alexandrin selon J. A. L. Lee), *1-4 Règnes* (D. Barthélemy, H. St J. Thackeray), *1-2 Paralipomènes* (ainsi que cela ressort des travaux de L. C. Allen, qui cite notamment l'emploi de *líps* au sens d'ouest comme dans les papyrus égyptiens), *3 Maccabées* (qui raconte un épisode de l'histoire juive d'Alexandrie), *Proverbes* (parce que le traducteur est le même que celui de *Job*), *Job* (parce que l'identification de Job avec Jobab, donnée dans une addition à *Job* [42, 17b-17e], est inconnue de la tradition rabbinique et est propre aux cercles judéo-hellénistes selon G. Gerleman), *Sagesse* (G. Larcher), *Siracide* (à cause du prologue), *XII* (O. Munnich, H. St J. Thackeray), *Isaïe* (comme le montre par exemple l'emploi du mot *grammatikós,* au sens de spécialiste de la loi, décalquant l'emploi du mot au sens technique de grammairien), *Jérémie* (E. Tov), *Baruch* (H. St J. Thackeray), *Ézéchiel* (H. St J. Thackeray).

L'origine alexandrine est vraisemblable dans les cas suivants : *Josué* (parce que le livre ne se rattache pas à l'entreprise *kaigé* et qu'il a pu être traduit après la Loi et avant *Juges,* dont l'origine alexandrine est sûre), *Lettre de Jérémie* (qu'il est difficile de séparer de *Jérémie*).

L'**origine palestinienne** est sûre pour *Cantique, Lamentations* et

Ruth (D. Barthélemy), ainsi que pour *Esther* (à cause du verset final) et *Ecclésiaste* (traduit par Aquila).

Pour les autres livres, il y a hésitation.

Bibliographie. L. C. ALLEN, *The Greek Chronicles*, Leyde, 1974. — D. BARTHÉLEMY, *Devanciers*. — P.-M. BOGAERT, «Relecture et refonte historicisante du livre de Daniel attestées par la première version grecque», *Études ACFEB*, p. 197-224. — A. DUPONT-SOMMER, *Le Quatrième Livre des Machabées*, Paris, 1939. — A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Romans juifs: Tobit, Judith, Esther, Jonas*, Apt, 1976. — G. GERLEMAN, *Studies in the LXX. I. Book of Job*, Lund, 1946; *III. Proverbs*, Lund, 1956. — P. GRELOT, «La LXX de Daniel et son substrat sémitique», *RB* 81, 1974, p. 5-23. — G. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la sagesse de Salomon*, Paris, 1983. — J. A. L. LEE, *A Lexical Study*. — O. MUNNICH, *Étude lexicographique du Psautier des LXX*, thèse de 3e cycle dactylographiée, Paris, 1982; «La LXX des Psaumes et le groupe kaigé», *VT* 33, 1983, p. 75-89. — G. MUSSIES, «Greek in Palestine...». — A. PASSONI DELL'ACQUA, «La Versione dei LXX e i Papiri: note lessicali», *Proceedings of the 16th International Congress of Papyrology*. Chico, Californie, 1981, p. 621-632. — A. PIETERSMA, «Septuagint Research...», *VT* 35, 1985, p. 296-311. — E. SCHÜRER rév., p. 531-537 (*2 Maccabées*). — I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, p. 85-86. — H. St J. THACKERAY, *The Septuagint* (notamment p. 1-39). — E. TOV, «Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah», *Le livre de Jérémie*, Louvain, 1981, p. 145-167. — A. VAN DER KOOIJ, art. et *op. cit. supra* p. 98. — H. J. VENETZ, *Die Quinta des Psalteriums. Ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforschung*, Hildesheim, 1974. — S. ZEITLIN, *The Second Book of Maccabees*, New York, Londres, 1954; *Introduction*, M. S. ENSLIN, *The Book of Judith*, Leyde, 1972, p. 32.

6. *Essai de présentation*

	Égypte		Antioche	Palestine
	Alexandrie	Léontopolis		
Loi	X			
Josué	?			
Juges	X			
Ruth				X
1-4 Règnes	X			
1-2 Paralipomènes	X			
1 Esdras	?			?
2 Esdras	?			?
Esther				X
Judith	?			?
Tobit	?			?
1 Maccabées	?			?

2 Maccabées	?		?	?
3 Maccabées	X			
4 Maccabées	?		?	
Psaumes	?			?
Proverbes	X			
Ecclésiaste				X
Cantique				X
Job	X			
Sagesse	X			
Siracide	X			
Psaumes de Salomon	?			?
XII	X			
Isaïe	?	?		
Jérémie	X			
Baruch	X			
Lamentations				X
Lettre de Jérémie	X			
Ézéchiel	X			
Daniel	?			?

D. Que sait-on des traducteurs des Prophètes et des autres livres?

Le prologue du *Siracide* et le verset final d'*Esther* font ressortir qu'il y a eu un traducteur unique pour chacun de ces deux livres, contrairement à ce que raconte la *Lettre* d'Aristée pour les cinq livres de la Loi traduite en grec. En outre, ces témoignages corroborent les renseignements que donne la *Lettre* sur le rôle des Juifs hellénophones de Palestine dans la traduction de la Loi, établie à Alexandrie par des Juifs de Jérusalem; il en va de même dans le cas du *Siracide*; *Esther* est traduit également par un Palestinien, Lysimaque, fils de Ptolémée, qui travaille en Palestine.

1. Alexandrins ou Palestiniens?

Faut-il, à la lumière des renseignements de l'Antiquité, réviser la position traditionnelle qui veut que la traduction de la LXX ait été l'entreprise de la communauté juive d'Alexandrie? Ne faut-il pas réévaluer l'importance de la Palestine en ce domaine? On vient de voir (p. 105) que des travaux récents attribuent un traducteur palestinien à *Cantique, Lamentations* et *Ruth*, ainsi que, peut-être, à *Judith* et *1 Maccabées*. Le travail de G. Larcher sur *Sagesse* fait

apparaître un phénomène plus subtil : le traducteur serait un Juif alexandrin d'origine palestinienne. Sa situation serait à rapprocher de celle du traducteur du *Siracide*.

Peut-être y a-t-il là un moyen d'échapper à l'alternative : Alexandrins ou Palestiniens ? En réalité il y a sûrement eu des contacts incessants entre la communauté d'Alexandrie et le centre religieux de référence, Jérusalem. En matière de traduction de la Bible, il ne faut pas durcir l'opposition traditionnelle entre judaïsme palestinien et judaïsme alexandrin. Des livres ont en effet été traduits à Alexandrie par des Palestiniens : la Loi, *Siracide* et *Sagesse*.

2. Regroupements et éclatements de traducteurs

La tendance spontanée serait d'affirmer qu'à un livre donné de la LXX correspond normalement un traducteur. Mais la méthode des critères internes a amené les spécialistes à opérer des regroupements ou des éclatements parmi les livres de la LXX. Si certains regroupements sont discutés (entre *1 Maccabées, 1 Esdras* et *Daniel* selon H. St J. Thackeray ; entre *Ézéchiel* 1-27 et 40-48, *Jérémie* 1-29, 7, les *XII* et *3 Règnes* selon H. St J. Thackeray suivi par E. Tov), d'autres sont en général admis : ainsi entre *Job* et *Proverbes* (G. Gerleman, toutefois critiqué récemment par J. G. Gammie), *Juges* et *Règnes* (D. Barthélemy), *Jérémie* 29-52 et *Baruch* 1, 1-3, 8 (E. Tov) ; les 150 *Psaumes* sont issus d'un même groupe de traducteurs (O. Munnich).

Inversement, on a suggéré d'attribuer à plusieurs traducteurs la version d'un même livre. Par exemple, selon H. St J. Thackeray (critiqué par E. Tov, mais suivi par S. Soderlund), un premier traducteur a traduit *Jérémie* 1-29, 7 et un second 29, 8-51 ; le même savant a suggéré qu'un premier traducteur avait traduit *Ézéchiel* 1-27 et 40-48, un second 28-39 et un dernier 36, 24-38.

On doit souligner, pour terminer, que, lorsque nous parlons du traducteur d'un livre au singulier, nous n'avons jamais l'assurance que ce traducteur était un individu unique, sauf dans le cas d'*Esther* et du *Siracide* : il peut s'agir de plusieurs traducteurs travaillant ensemble, d'un cercle de traducteurs.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, « Prise de position... ». — J. G. GAMMIE, « The Septuagint of Job : its Poetic Style and Relationship to the Septuagint of Proverbs », *CBQ* 49, 1987, p. 14-31. — G. GERLEMAN, *Studies in the LXX. I. Book of Job*, Lund,

1946; *III. Proverbs*, Lund, 1956. — G. LARCHER, *op. cit.* p. 106. — O. MUNNICH, «Indices d'une LXX originelle dans le psautier grec», *Bi* 63, 1982, p. 406-416. — S. SODERLUND, *The Greek Text of Jeremiah. A Revised Hypothesis*, Sheffield, 1985. — H. St J. THACKERAY, *Grammar*, p. 9-16; *The Septuagint*, p. 3-39. — E. TOV, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch*, Missoula, Montana, 1976; «Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah», *Le Livre de Jérémie*, Louvain, 1981, p. 145-167.

E. Pourquoi traduire en grec les Prophètes et les autres livres?

1. Des traductions «semi-officielles»

L'Antiquité ne nous a laissé aucun renseignement sur la traduction des Prophètes. En revanche, elle établit un contraste très net entre la traduction de la Loi et celle des autres livres. La première serait due à l'initiative de personnages officiels, Ptolémée II Philadelphe et Démétrios de Phalère. Si l'on en croit le prologue du *Siracide*, la seconde correspondrait aux besoins d'instruction et de sagesse de la diaspora hellénophone soucieuse de vivre en conformité avec la Loi. Le verset final d'*Esther* va dans un sens voisin: un Juif de Palestine a voulu fournir aux communautés hellénophones de la diaspora le texte qui était lu en Palestine aux jours de Pourim; le motif de la traduction n'est toutefois pas forcément d'ordre liturgique, car la lecture d'*Esther* à la synagogue ne paraît pas antérieure aux années + 70; au Ier siècle avant notre ère, elle est privée, familiale; néanmoins, c'est à un besoin religieux de la diaspora qu'obéit la traduction d'*Esther*.

Ainsi les deux seuls témoignages légués par l'Antiquité font apparaître que les traductions sont dues à des initiatives destinées à répondre aux besoins éthiques et religieux des communautés hellénophones de la diaspora. Pour E. Bickerman, il s'agit d'initiatives privées, c'est-à-dire relevant de l'activité de simples particuliers. H. St J. Thackeray, lui, oppose la traduction «individuelle» et privée des Écrits au caractère «semi-officiel» de la traduction des Prophètes. Selon lui, en effet, les autorités juives d'Alexandrie ont fait traduire en grec les passages prophétiques lus à la synagogue à titre de *haphtarot*, après une section de la Loi. Ces traductions ne sont pas officielles, puisqu'elles n'émanent pas d'une autorité politique. Mais elles ne sont pas non plus privées, puisqu'elles relèvent de l'intervention d'autorités religieuses: elles sont «semi-officielles».

On sait que la thèse de H. St J. Thackeray, selon laquelle la traduction complète des Prophètes a été précédée par la traduction

partielle et semi-officielle des *haphtarot* prophétiques, n'est plus admise (voir p. 100). Faut-il pour autant rejeter le concept de traduction semi-officielle et s'en tenir à l'idée de traductions purement privées, comme le fait E. Bickerman ? En réalité il est difficile de croire que les traductions soient dues à de simples particuliers. Certes les témoignages de l'Antiquité ne parlent pas véritablement de l'intervention des autorités religieuses juives. Mais des indices vont en ce sens. D'abord on remarque que l'un des personnages qui apportent en Égypte la traduction d'*Esther* est un prêtre de Jérusalem, ce qui est un signe que la traduction en question n'est pas étrangère aux préoccupations du clergé de Jérusalem. En second lieu, on sait que les proseuques égyptiennes n'étaient pas seulement des maisons de prière, mais aussi des lieux de réunion et d'étude. Si elles avaient besoin d'un texte grec de la Bible, ce n'est pas tant pour un motif liturgique que pour leurs besoins d'instruction, auxquels le prologue du *Siracide* fait écho.

Bibliographie. E. BICKERMAN, «Some Notes...». — H. St J. THACKERAY, *The Septuagint*, p. 3-39.

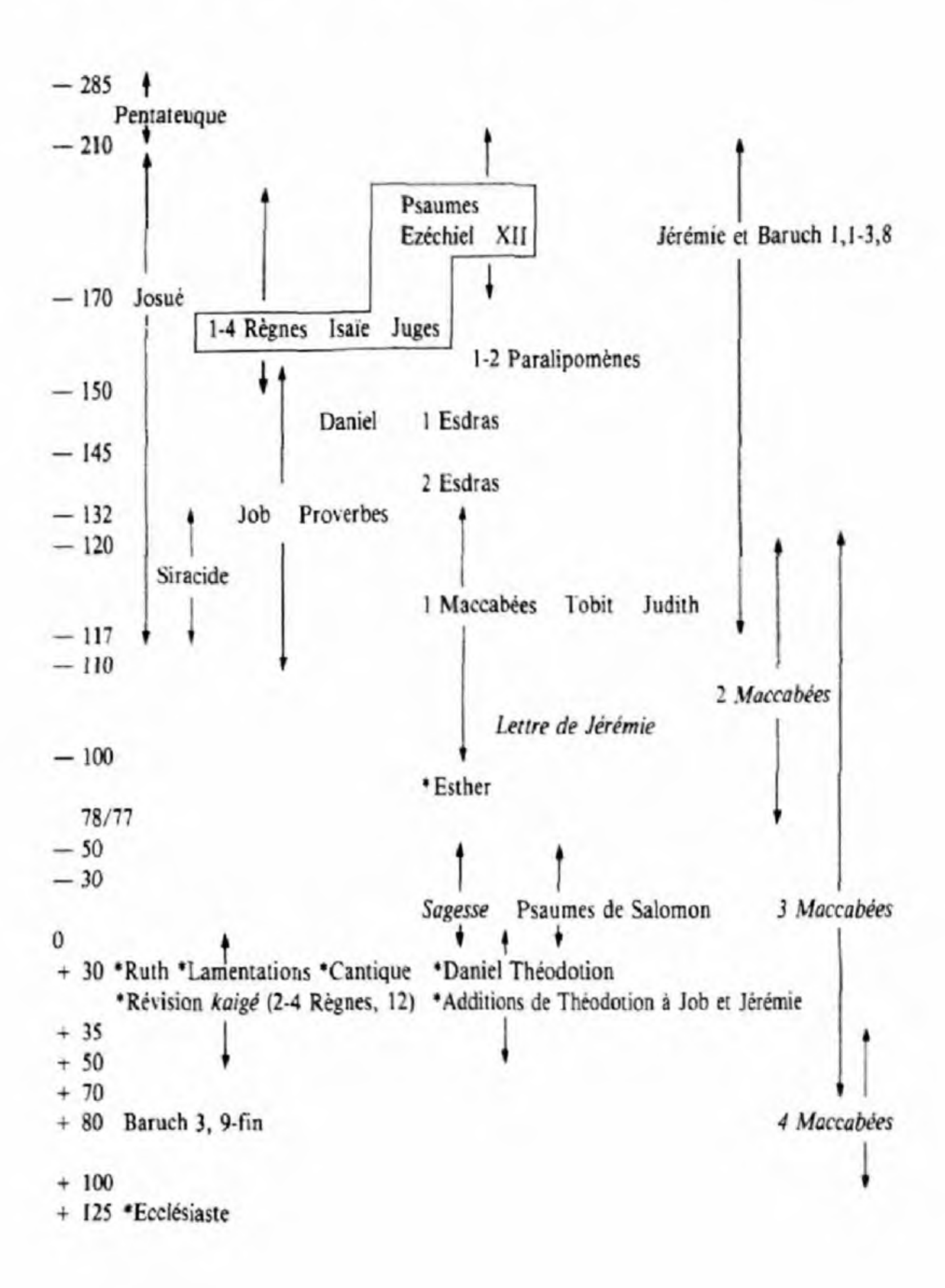
2. Pourquoi un tel laps de temps entre la traduction de la Loi et la traduction des livres suivants ?

La Loi a été traduite vers 280. Il n'y a pas de preuve que la traduction des Prophètes et des Écrits ait commencé avant le IIe siècle. Ainsi trois quarts de siècle séparent les deux entreprises de traduction. Comment expliquer l'importance de ce délai ? Sûrement par des changements dans les motifs des traductions, l'intervention des autorités religieuses se substituant à l'initiative royale. Ce n'est pas la même chose, pour les autorités religieuses de Jérusalem et d'Alexandrie, d'accepter une traduction faite à l'initiative du souverain et d'être elles-mêmes à l'origine d'une traduction. Cela suppose une évolution des mentalités, qui consiste à mettre le grec sur le même plan, ou presque, que l'hébreu.

F. Tableau récapitulatif général

Les livres écrits directement en grec sont distingués des livres traduits à l'aide de caractères italiques. Quant aux livres dont l'origine palestinienne est certaine ou très probable, ils sont précédés d'un asté-

risque. Les livres les plus nombreux sont dépourvus de ce signe : leur origine alexandrine est certaine ou probable ou simplement possible. Les traits verticaux fléchés vers le haut et vers le bas matérialisent les différentes fourchettes chronologiques. Enfin on notera que le cartouche qui entoure *Psaumes, Ézéchiel, XII, 1-4 Règnes, Isaïe* et *Juges* indique que le groupe de livres du bas est, quoi qu'il puisse arriver aux deux fourchettes chronologiques des deux groupes de livres, toujours postérieur au groupe de livres du haut.



II. Y A-T-IL EU UN CANON PROPRE AU JUDAÏSME HELLÉNOPHONE? LE PROBLÈME DU CANON ALEXANDRIN

A. L'hypothèse du Canon alexandrin

Jusqu'à la parution du livre de A. C. Sundberg, en 1964, l'opinion admise dans le monde savant depuis 1875 environ était la suivante: au début du christianisme, les Juifs de la diaspora possédaient un Canon des Écritures plus vaste que le Canon du judaïsme palestinien; ce Canon comprenait, d'une part, les livres du Canon hébreu traduit en grec, avec les suppléments grecs de ces livres, d'autre part les livres «deutérocanoniques» ou «apocryphes»: *1 Esdras, Maccabées, Tobit, Judith, Sagesse, Siracide, Psaumes de Salomon.* C'est ce Canon alexandrin que la diaspora aurait légué aux premiers chrétiens, dont l'AT est de la sorte différent de la Bible hébraïque. Pour les uns (J. E. Grabe, J. S. Semler), ce Canon a été officiel, proclamé par un sanhédrin alexandrin; pour les autres (C. C. Torrey), c'est un Canon *de facto,* qui renvoie simplement à une collection bien identifiée de livres en circulation à Alexandrie.

B. La réfutation puis l'acceptation de l'hypothèse avant A. C. Sundberg

Formulée pour la première fois en 1715 par J. E. Grabe, l'hypothèse n'a pas vraiment été admise avant la fin du XIXe siècle. Pourquoi? C'est que, depuis Élias Lévita (première moitié du XVIe siècle), triomphait la théorie d'origine talmudique selon laquelle ce sont les hommes de la Grande Synagogue, sous Esdras, au Ve siècle, qui auraient établi le Canon hébreu, divisé en Loi, Prophètes et Écrits. Le Canon se serait imposé à tous les Juifs, de Palestine ou de la dispersion. Les «deutérocanoniques» ou «apocryphes» n'auraient jamais été reçus comme canoniques, ni par les Juifs ni par les premiers chrétiens.

Trois types de recherche ont modifié peu à peu cette manière de voir. Les études sur le NT ont montré qu'il citait la littérature apocryphe sur le même plan que les livres canoniques hébreux. Les études sur l'AT hébreu ont démontré que certains livres du Canon,

notamment *Daniel,* qui date de l'époque maccabéenne, ont été composés bien après Esdras. Enfin, les études sur la littérature rabbinique ont fait ressortir que la clôture du Canon hébreu était bien postérieure à Esdras. La tradition de la canonisation par la Grande Synagogue figure pour la première fois dans les *Pirqé Abot* de la Mishnah ; de là elle est passée dans la littérature rabbinique et chez les rabbins du Moyen Age, puis chez Élias Lévita. En réalité l'assemblée dont il est question en TM *Néhémie* 7-10 (= LXX *2 Esdras* 17-20) n'a rien à voir avec la Grande Synagogue de la Mishnah et du Talmud ; on ne peut lui attribuer un rôle de canonisation. Cette dernière s'est faite selon un processus dont les étapes sont les suivantes : la Loi est reconnue comme canonique dans la période qui va de — 400 à — 250 ; les Prophètes sont canonisés vers — 200 ; la canonisation des Écrits date du « concile » de Jamnia/Yabné, dans les années 90-105 de notre ère.

Ainsi l'abandon de l'idée selon laquelle la canonisation des livres de la Bible hébraïque s'était faite sous Esdras et la mise en évidence d'une longue période d'incertitude en matière de limite du Canon ont supprimé les obstacles chronologiques à l'adoption de l'hypothèse du Canon alexandrin. Parallèlement, les ressemblances entre la Bible d'Alexandrie (avec la présence des « deutérocanoniques »/« apocryphes ») et l'AT des premiers chrétiens ont rendu plausible cette hypothèse. Cette dernière a été acceptée pendant un siècle, jusqu'à la publication du livre de A. C. Sundberg.

C. Les critiques de A. C. Sundberg (1964)

Voici les plus percutantes d'entre elles, auxquelles on apporte le cas échéant quelques compléments. D'abord, l'hypothèse du Canon alexandrin suppose qu'Alexandrie soit devenue un centre religieux référentiel du judaïsme. Ce n'est pas ce que les sources historiques, y compris alexandrines, nous apprennent. Le judaïsme est resté centré sur Jérusalem, puis, après 70, sur Jamnia. Ensuite, l'AT cité par le NT ne correspond pas exactement à ce que l'on entend par Canon alexandrin. *Matthieu* cite comme Écriture *4 Esdras* et l'*Assomption de Moïse.* On trouve chez d'autres auteurs du NT des citations d'*Hénoch* et de l'*Assomption d'Isaïe.* Les Pères apostoliques reconnaissent comme canoniques *4 Esdras, Hénoch* et *Eldad et Modad* (livre perdu). Ainsi le nombre de livres bibliques utilisés par l'Église ancienne n'excède pas seulement celui du

Canon hébreu, mais aussi celui du Canon alexandrin tel qu'on en conjecture le contenu. Enfin la principale caractéristique attribuée au Canon alexandrin (présence des « deutérocanoniques » d'origine gréco-égyptienne) s'est révélée fausse. La découverte d'une partie du texte hébreu du *Siracide* à la fin du XIXᵉ siècle a joué un rôle considérable dans la réévaluation du milieu d'origine des deutérocanoniques/apocryphes. Il est admis aujourd'hui qu'une partie d'entre eux a été écrite en Palestine, en hébreu ou en araméen. Le lien direct que l'on voyait au XIXᵉ siècle entre la littérature deutérocanonique et l'Égypte grecque est aujourd'hui rompu.

D. La thèse de A. C. Sundberg

Les premiers chrétiens étaient des Juifs de Palestine. Leurs vues concernant les Écritures reflètent celles de leur environnement juif immédiat. Quelles sont ces vues? Les collections de la Loi et des Prophètes étaient closes depuis longtemps. En revanche, les autres écrits en circulation, dont une partie était traduite en grec à l'usage de la diaspora, n'étaient pas encore réunis dans une collection fixe. Cette troisième collection, connue en hébreu sous le nom d'Écrits, n'a été constituée qu'à partir de + 90, à Jamnia/Yabné. Ce qui s'est passé à Jamnia, ainsi que l'a montré D. Barthélemy, c'est que les rabbins ont canonisé certains livres (*Cantique des cantiques, Ecclésiaste*) et en ont exclu d'autres (*Siracide*), en vertu d'une théorie nouvelle de l'inspiration. Cette dernière n'est plus liée au contenu sage et vertueux d'un écrit, comme chez Philon, mais à sa date de confection. L'inspiration est limitée à la période qui va de Moïse à Artaxerxès. Elle a cessé à l'époque perse : « Lorsque Aggée, Zacharie et Malachie, les derniers prophètes, moururent, l'esprit saint a disparu d'Israël » (*Tosefta Sota* 13, 2). Alors la succession des prophètes qui, depuis Samuel jusqu'à la Grande Synagogue, se transmettaient sans interruption la loi orale s'est interrompue. Voilà pourquoi les rabbins de Jamnia n'admirent, en complément de la Loi et des Prophètes, que ceux des livres que l'on considérait comme ayant été écrits par des inspirés vivant avant les derniers prophètes.

Après Jamnia, le Canon des Écritures est définitivement clos. Ce Canon fut reconnu par tout le judaïsme, y compris celui de la diaspora. Si les auteurs chrétiens anciens présentent un AT différent de la Bible de Jamnia, c'est parce que le christianisme est né

et s'est séparé du judaïsme avant la clôture du Canon, à une époque où la troisième collection des Écrits était fluctuante.

La thèse de A. C. Sundberg a été accueillie favorablement, car elle a pour elle de solides arguments. Elle correspond en effet à ce que l'on sait par la littérature rabbinique ancienne (D. Barthélemy, J.-D. Kaestli, P. Rüger). De plus, elle est corroborée par les découvertes faites depuis la Seconde Guerre mondiale et qui montrent que, avant Jamnia, les « deutérocanoniques »/« apocryphes » circulaient largement en Palestine. Les découvertes des manuscrits de la mer Morte font connaître les livres saints de la secte juive essénienne de Qumrân. La secte lisait tous les livres de la Bible hébraïque (sauf, en l'état actuel des découvertes, *Esther*). Elle lisait aussi des « deutérocanoniques »/« apocryphes » : *Tobit* (en hébreu et en araméen), *Siracide* (en hébreu), *Lettre de Jérémie* (en grec). Elle lisait encore des pseudépigraphes : le *Pentateuque hénochien (Livre des luminaires, Livre des veilleurs, Livre des géants, Livre des songes, Lettre d'Hénoch*), le *Livre des jubilés* et le *Testament des 12 patriarches*. Enfin elle lisait ses propres livres saints : *Règle de la communauté, Règle de la guerre, Hymnes*. Le cas de la secte chrétienne est comparable à celui de Qumrân. Elle lisait les livres de la Bible hébraïque, les apocryphes, certains pseudépigraphes et elle avait ses propres écrits. A. C. Sundberg conclut ceci : c'est tout le judaïsme d'avant Jamnia, en Palestine et dans la diaspora, qui utilisait une littérature sainte élargie.

Enfin la thèse de A. C. Sundberg correspond aux quelques renseignements que donne la littérature judéo-hellénistique antérieure à Jamnia. L'auteur de *2 Maccabées*, qui affirme être un abréviateur de Jason de Cyrène, raconte ceci : lorsque, en — 161, Judas Maccabée s'apprête à livrer bataille contre Nicanor, il encourage ses soldats à l'aide de « la Loi et des Prophètes » (*2 Maccabées* 15, 9). Ainsi les collections de la Loi et des Prophètes existent nettement avant — 150. *2 Maccabées* ne fait pas référence à une troisième collection. Mais il est normal que, dans un moment aussi solennel que le début d'un combat, Judas Maccabée cite les textes les plus sacrés d'Israël et qu'il omette les livres d'importance moindre. En revanche, le prologue du *Siracide*, écrit vers 130, se réfère aux « autres livres d'instruction et de sagesse » et il présente cette catégorie de livres saints comme n'étant pas close, puisque son grand-père, en composant un écrit d'instruction et de sagesse, a voulu apporter sa propre contribution. Philon fait également allusion à une troisième collection qui ne porte pas de nom précis (« les

autres livres»). Ainsi la littérature judéo-hellénistique confirme que la troisième collection des Écrits était en cours d'élaboration au IIe siècle avant notre ère (contrairement à ce qu'affirme récemment J. Baron, pour qui la catégorie des Écrits est une innovation de Jamnia).

E. Quelques zones d'ombre

La description de A. C. Sundberg n'a pas été remise en cause par les recherches récentes. On peut toutefois signaler quelques points particuliers qui font problème.

1. 22 ou 24 livres? Comment décompter Ruth et Lamentations?

Flavius Josèphe parle des 22 livres de la Bible (*Contre Apion* I, 38-41). Comme la canonicité de ces livres se fonde pour lui sur le fait qu'ils ont été écrits avant que la succession prophétique eût cessé — ce qui est le critère de canonisation retenu à Jamnia —, on peut penser que Flavius Josèphe se réfère ici au Canon juif. Ce qui est sûr, c'est que le Canon juif vu par les chrétiens contient normalement 22 livres: c'est le chiffre que donnent Origène au IIIe siècle, Athanase au IVe siècle, Épiphane à la fin du IVe siècle. Selon ce dernier, 22 renvoie à un quadruple symbolisme: les 22 œuvres de Dieu dans la création, les 22 générations d'Adam à Jacob, les 22 lettres de l'alphabet hébreu et les 22 sextarii dont se compose un modius (= un «boisseau»; il s'agit d'unités de capacité).

La tradition rabbinique parle normalement de 24 livres. Le TB (Baraïta de *Baba Batra* 14b-15a) énumère les 5 livres de la Loi, les 8 livres des Prophètes (*Josué, Juges, Samuel, Rois, Jérémie, Ézéchiel, Isaïe, XII*) et les 11 livres des Écrits (*Ruth, Psaumes, Job, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Lamentations, Daniel, Esther, Esdras, Chroniques*). Ce chiffre de 24 se retrouve dans le judaïsme apocalyptique: *4 Esdras* 14, 18-47 (écrit vers 90-100) parle de 24 livres du Canon, destinés à être publiés, et de 70 livres apocalyptiques, destinés aux seuls sages d'Israël. P. Rüger rappelle que, dans le judaïsme, 24 avait valeur de symbole: il y a 24 classes sacerdotales, 24 parures de l'Épouse (*Isaïe* 23, 18-26), 24 taureaux pour le sacrifice de la paix. La différence entre 22 et 24 tient à la façon

de compter *Ruth* et *Lamentations*. Ou bien on en fait des livres indépendants, que l'on classe parmi les Écrits : on obtient 24. Ou bien *Ruth* est considéré comme un appendice des *Juges* et *Lamentations* est associé à *Jérémie* : on obtient 22.

Le Canon de Jamnia comportait-il 22 ou 24 livres ? On sait que *Ruth* et *Lamentations* font partie des 5 rouleaux (*megillôt*), ces livres de dimension restreinte qui étaient récités lors de certaines fêtes. C'est un argument solide pour dire qu'il faut les classer parmi les Écrits et, en conséquence, retenir le chiffre 24. Le chiffre 22 devrait alors être mis au compte de la vision chrétienne du Canon juif : chaque fois qu'ils parleraient du Canon juif de 24 livres, les chrétiens anciens soustrairaient automatiquement le chiffre 2, en reliant *Ruth* à *Juges* et *Lamentations* à *Jérémie*.

Les sources juives anciennes ne permettent-elles pas de faire une telle soustraction ? Le TB *Baba Batra* 14b-15a affirme que *Ruth* est l'œuvre de Samuel, tout comme *Juges* : compter *Juges* et *Ruth* pour un livre n'a rien d'absurde dans le judaïsme. Le même texte attribue à Jérémie son livre, les *Rois* et les *Lamentations* : un regroupement entre *Jérémie* et *Lamentations* est possible. Ne faut-il pas dès lors émettre l'hypothèse que le Canon juif a, à un moment de son histoire, classé *Ruth* et *Lamentations* parmi les Prophètes, et non parmi les Écrits ?

2. Le cas de Daniel

Ce livre fait partie, dans la Bible de Jamnia, des Écrits, alors que, dans la tradition chrétienne, il constitue le quatrième grand texte prophétique. Les rabbins de Jamnia n'ont-ils fait que reprendre une classification antérieure à eux ou ont-ils innové ? D. Barthélemy penche en faveur du premier terme de l'alternative. Selon lui, si *Daniel* ne fait pas partie des Prophètes, c'est que la tradition pharisienne antérieure à Jamnia considérait la liste des Prophètes comme close ; lorsqu'elle a retrouvé *Daniel*, elle a dû l'adjoindre à la collection ouverte, celle des Écrits.

On peut songer à une autre explication. Rien ne prouve que la collection prophétique soit close dès les années 200-180. Les témoignages invoqués en ce sens (*2 Maccabées* 15, 9, *Siracide* 49, 10 et prologue du *Siracide*) ne sont pas aussi explicites. En second lieu, on note que *Daniel* est classé parmi les Prophètes à Qumrân, puisque le *Florilège* de 4Q174 parle du « livre de Daniel le prophète ».

Dès lors, si l'on remarque que *Daniel* constitue le plus apocalyptique des livres du Canon juif et si l'on admet que ce dernier a été constitué, au moins en partie, pour lutter contre le danger de mort qu'avaient fait courir au judaïsme les tenants de l'idéologie apocalyptique, ne peut-on émettre l'idée que les rabbins auraient décidé de faire passer *Daniel* de la catégorie prestigieuse des Prophètes à la collection plus secondaire des Écrits ?

3. La place d'Esdras et des Paralipomènes

Un problème du même ordre se pose pour ces deux livres. Dans le TM, ils constituent les deux derniers Écrits, alors que, dans la LXX, ils viennent à la suite des *Règnes,* dont ils constituent soit un complément (*Paralipomènes*) soit une suite (*Esdras*) : ils font donc partie des textes prophétiques. La LXX reflète-t-elle un usage juif plus ancien que Jamnia ? Ou a-t-elle innové ? La question reste ouverte.

F. Compléments à A. C. Sundberg : la terminologie du judaïsme de langue grecque

Dans l'œuvre d'Origène, l'adjectif *endiáthēkos* (« testamentaire ») fait référence aux livres de la Bible hébraïque (E. Junod). Le vocable *apókruphos* (« apocryphe ») renvoie à ce que l'on appelle aujourd'hui un pseudépigraphe : Origène se sert de ce mot pour parler du *Martyre d'Isaïe,* de la *Prière de Joseph,* de *Jannès et Mambrès,* du *Testament des 12 patriarches,* de *l'Ascension de Moïse,* de l'*Apocalypse d'Abraam,* de l'*Apocalypse de Baruch.* On notera qu'*apókruphos* n'est jamais utilisé pour parler des deutérocanoniques/apocryphes : Origène raconte que *Judith* et *Tobit* (deux de ces livres) ne font pas partie des apocryphes hébreux (*Lettre à Africanus* 19 [13]). E. Junod émet l'hypothèse qu'Origène tient ici son vocabulaire du judaïsme alexandrin de son temps. Un siècle après Jamnia, les juifs d'Alexandrie auraient distingué trois catégories de livres : les livres canoniques (*endiáthēkoi*) ; les livres apocryphes (*apókruphoi*) ; enfin les livres qui, comme *Judith* ou *Tobit,* ne sont ni *endiáthēkoi* ni *apókruphoi* ; peut-être y avait-il un vocable pour les désigner ; Origène ne le donne pas. La terminologie étant volontiers conservatrice, on fera l'hypothèse que la tripartition analysée par E. Junod est antérieure à Origène ; peut-être même date-elle de l'époque de Jamnia.

Bibliographie. J. BARON, «"The Law and the Prophets." Who are the Prophets?», *Oudtestamentische Studien* XXIII, Leyde, 1984, p. 1-18. — D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers*; «L'état de la Bible...». — R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the NT Church and its Background in Early Judaism*, Londres, 1985. — P.-M. BOGAERT, «Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch», *Studia Evangelica* VII, *TU* 126, Berlin, 1982, p. 73-81. — J. E. GRABE, *The History of the 72 Interpreters*, Londres, 1715. — E. JUNOD, «La formation et la composition de l'AT de l'Église grecque des quatre premiers siècles», J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon de l'AT*, p. 105-151. — J.-D. KAESTLI, «Le récit de IV Esdras 14 et sa valeur pour l'histoire du Canon de l'AT», *ibid.*, p. 71-102. — E. LEVITA, *The Massoreth Ha-Massoreth*, trad. C. D. Ginzberg, Londres, 1867. — D.G. MEADE, *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, Tübingen, 1986. — C. PERROT, *La Lecture*. — P. RÜGER, «Le *Siracide*: un livre à la frontière du Canon», J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon de l'AT*, p. 47-69. — J. S. SEMLER, *Adhandlung von freier Untersuchung des Canons I*, Halle, 1771. — A. C. SUNDBERG, *The Old Testament*. — H. St J. THACKERAY, *The Septuagint*. — C. C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven, 1945

III. LA SEPTANTE DANS LE JUDAÏSME. DE LA FAVEUR AU REJET

A. Enthousiasme à Alexandrie

Si l'on en croit la *Lettre* d'Aristée, l'achèvement de la traduction de la Loi fut accueilli avec faveur par la communauté juive d'Alexandrie (§ 308-311) et avec joie par le roi Évergète (§ 312). Dans les années 50 de notre ère, Philon manifeste le même enthousiasme à l'égard de ceux qu'il appelle «non des traducteurs, mais des hiérophantes et des prophètes» (*Vie de Moïse* II, 40). Pour lui, en effet, la LXX est inspirée et ne fait qu'un avec le texte chaldéen (la Bible hébraïque). Philon raconte même qu'à la suite de l'achèvement de la traduction ont été instituées «chaque année une fête et une panégyrie» dans l'île de Pharos. Cette fête, à laquelle assistent non seulement des Juifs, mais aussi «beaucoup d'autres personnes», comporte des prières, des actions de grâces, mais aussi un festin et l'édification de baraquements (II, 41-42). Est-ce là l'origine de la Simhat-Torah, la fête de la Loi qui a lieu le neuvième jour de la fête des Tabernacles? J. G. Février en émet l'hypothèse.

On a peu d'informations sur l'utilisation de la LXX par la diaspora hellénophone. Le témoignage de Philon, dont l'œuvre tout

entière consiste en un commentaire de passages choisis de la Loi, montre que la LXX a été l'objet d'une étude systématique au sein du judaïsme hellénophone. Mais on n'a aucun témoignage ancien sur l'utilisation de la LXX dans la liturgie juive. Le trait oblique en marge du début du chapitre 21 du *Deutéronome* dans un papyrus juif (P. *Fouad* 266) a été utilisé pour affirmer l'existence d'un cycle triennal de lecture; mais cet indice est trop ténu pour être retenu (voir p. 69). L'utilisation de la LXX dans la liturgie est cependant tout à fait probable. Elle est hors de doute à partir du Ier siècle avant notre ère: le dernier verset d'*Esther* LXX met expressément la traduction en relation avec la fête de Pourim, il est vrai encore d'ordre privé. Mais ce qui montre le plus nettement l'utilisation de la LXX dans la liturgie aux alentours de notre ère, c'est le fait que l'usage de la version d'Aquila à la synagogue est bien attesté; or il est sûr que la version d'Aquila a remplacé la LXX.

B. Réactions contrastées en Palestine

Il n'est pas facile d'apprécier la façon dont la LXX fut accueillie en Palestine, car les sources de renseignements sont peu nombreuses. Il semble qu'elle fut acceptée tantôt avec faveur tantôt sans agressivité tantôt comme un pis-aller. Les hellénophones de la communauté juive de Palestine utilisent la LXX, tout comme les Samaritains de langue grecque (voir p. 80). Les Esséniens de Qumrân eux-mêmes connaissent la LXX, puisque au moins 6 morceaux de manuscrits différents ont été retrouvés (P.-M. Bogaert); ces rouleaux sont datés d'une période qui va de — 200 au Ier siècle de notre ère: la LXX n'a pas cessé d'être appréciée par la communauté de Qumrân. Un point intéressant doit être noté. Le rouleau 4QLXX des *Nombres* (= *Nombres* 3, 30-4, 14) présente un texte grec sensiblement différent du texte grec ancien. J. W. Wevers a montré qu'il s'agissait d'une révision qui « tend à un grec plus clair et plus exact ». Avec ce manuscrit, nous avons un indice du fait que le texte de la LXX était considéré en Palestine comme pouvant être amélioré du point de vue du grec.

Plusieurs passages de traités rabbiniques ne sont pas hostiles à la LXX. Bien qu'ils fassent partie d'œuvres nettement postérieures au début de notre ère, ils peuvent refléter des traditions anciennes, antérieures à Jamnia (vers 100 de notre ère):

— La Mishnah *Megilla* I, 8 dit ceci : « La seule différence entre les livres sacrés et les phylactères et les mezzuzot, c'est que les livres sacrés peuvent être écrits en n'importe quelle langue, tandis que les phylactères et les mezzuzot ne doivent être écrits qu'en hébreu. Rabban Simeon ben Gamaliel dit : "Dans le cas des livres, aussi, la seule autre langue qu'ils autorisaient à être écrite est le grec." » Il est possible que Simeon ben Gamaliel, qui a vécu entre 140 et 165, vise la traduction d'Aquila. En revanche le début du texte paraît pouvoir concerner la LXX et refléter une tradition ancienne.

— Le TB *Megilla* 9a rapporte une parole de rabbi Yehudah : « Quand nos maîtres ont autorisé le grec, ils l'ont autorisé seulement pour un rouleau de la Torah », car les 72 traducteurs réunis par le roi Ptolémée ont introduit des modifications à l'intention du roi. La LXX est clairement visée. L'emploi du grec est réservé à la Loi ; Prophètes et Écrits sont éliminés par rabbi Yehudah. Mais il est possible que rabbi Yehudah innove et qu'en réalité le grec n'ait pas fait problème aux autorités rabbiniques avant Jamnia.

— Le Midrash *Bereshit Rabbah* rapporte des traditions d'interprétation de *Genèse* 9, 27 (« Et Japheth habitera dans les tentes de Sem »). Selon Bar Qappara (vers 200), ce verset signifie que les mots de la Loi peuvent être prononcés dans la langue de Japheth, c'est-à-dire en grec, dans les tentes de Sem, c'est-à-dire chez les Juifs. Rabbi Yuda (vers 300) dit : « De ce verset nous apprenons qu'une traduction [de la Bible en grec] est permise. » Cette position a pu être celle des Juifs de Palestine avant Jamnia.

— La tradition rabbinique insiste sur les altérations apportées par les traducteurs à la Loi à cause de Ptolémée. Le nombre de ces altérations varie selon les traités : 10 (en fait 11) en *Tanhuma Shemot* 22 et *Abot de rabbi Natan* recension B chapitre 37 ; 13 (en fait 14) en *Sefer Torah* I, 9, *Soferim* I, 8 et *Mekhilta rabbi Yismaël* 12, 40 ; 15 en TB *Megilla* 9a ; 18 d'après *Exode Rabbah* 5, 5 et *Midrash ha-Gadol* sur *Deut.* 4, 19. 15 versets de la Loi sont en cause : *Genèse* 1, 1 ; 1, 26 ; 2, 2 ; 5, 2 ; 11, 7 ; 18, 12 ; 49, 6 ; *Exode* 4, 20 ; 12, 40 ; 24, 5 ; 24, 11 ; *Lévitique* 11, 6 (5) ; *Nombres* 16, 15 ; *Deutéronome* 4, 19 ; 17, 3. Pour les rabbins, la LXX serait-elle une belle infidèle ? En réalité ils reconnaissent implicitement que, partout ailleurs, les traducteurs ont bien traduit. Leur opinion est donc plutôt favorable.

Il peut paraître curieux d'invoquer le prologue du *Siracide* dans un développement consacré à la Palestine, puisqu'il a été écrit en Égypte. Mais ce texte a été écrit par un Juif de Palestine qui donne

probablement le point de vue d'une partie du judaïsme palestinien. Le prologue est d'abord intéressant en ce qu'il est la seule source qui nous renseigne sur l'accueil fait à l'ensemble de la traduction; les autres sources parlent de la seule Loi. Ensuite il fait apparaître un thème nouveau: le texte original hébreu offre sur la traduction grecque «une supériorité qui n'est pas médiocre». La traduction existe pour l'utilité de ceux qui ne lisent plus l'hébreu et qui veulent vivre conformément à la Loi. C'est un pis-aller. Une certaine méfiance à l'égard de la LXX apparaît ici.

C. Révisions de la Septante et traductions concurrentes: la méfiance s'installe

Le texte ancien de la LXX a été soumis à des révisions juives (voir p. 159) dont les principales sont la proto-lucianique (dont l'existence, la date de confection — Ier siècle avant ou après notre ère — et la localisation — Égypte ou Palestine — sont controversées) et la révision *kaigé*, en Palestine, au début de notre ère. Cette dernière correspond à un effort fait par le judaïsme palestinien pour rapprocher la vieille version grecque du texte hébreu en usage en Palestine. L'existence de cette activité recensionnelle prouve que le texte de la LXX est désormais considéré comme défectueux. Dès lors, une partie des conditions nécessaires à l'élimination de la LXX est remplie. Le coup de pouce décisif sera apporté par les problèmes auxquels est confronté le judaïsme au lendemain de la prise de Jérusalem par les Romains en 70.

D. L'élimination de la Septante dans les années 90-130

Ce n'est pas pour des raisons de type linguistique que s'explique l'élimination de la LXX, mais par les nécessités de la polémique antichrétienne. La démonstration de D. Barthélemy prend son point de départ dans un extrait de la *Mekhilta de rabbi Yishmaël ben Elisha* (deuxième moitié du IIIe siècle) commentant *Exode* 12, 40. Ce texte rapporte la liste des 14 passages de la Torah qui ont été modifiés lorsqu'on en a donné connaissance au roi Ptolémée. Dans 6 cas, les divergences textuelles mentionnées se retrouvent dans la LXX: «Cela indique que cette tradition est née dans un milieu où l'on connaissait les divergences existant entre la LXX et le texte

hébraïque reçu, et que l'on s'efforçait d'expliquer cet état de choses. » Les rabbins des premiers siècles considèrent que le texte des LXX relève d'un choix des traducteurs, motivé par la personnalité du roi Ptolémée. Pourquoi ces corrections ? Les rabbins ne le disent pas, mais « il suffit d'analyser, parmi ces 14 prétendues corrections, les 8 qui n'ont aucun fondement dans la tradition textuelle de la LXX pour en déduire les intentions qu'ils prêtaient aux correcteurs » ; 3 de ces corrections ont pour but évident de supprimer du texte biblique toute apparence de polythéisme. Par exemple, au lieu de « faisons l'homme », les traducteurs de *Genèse* 1, 26 auraient écrit « je vais faire l'homme », évitant ainsi que la première personne du pluriel ne suggère la pluralité dans la divinité. Au lieu d'écrire « descendons et confondons là leurs langages », les traducteurs de *Genèse* 11, 7 auraient écrit « je vais descendre et confondre là leurs langages », en substituant la première personne du singulier à la dangereuse première personne du pluriel. Dans TB *Sanhédrin* 38b, rabbi Yohanan ben Nappaha (vers 250) signale que *Genèse* 1, 26 et 11, 7 sont utilisés par les hérétiques pour établir la pluralité de Dieu. Justin (*Dialogue* 62, 2) confirme que les chrétiens utilisaient *Genèse* 1, 26 à l'appui de la distinction du Père et du Fils. « Il semble donc que, dans l'énumération des passages modifiés pour le roi Ptolémée, les rabbins aient inséré quelques-uns des versets qui leur causaient de gros soucis dans la polémique avec les chrétiens » (D. Barthélemy ; voir aussi E. Tov, présenté au chap. V, p. 209).

On peut ajouter que, dans l'Église ancienne, la LXX devient l'AT : elle contient de nombreux passages dans la Loi, les Prophètes et les Écrits (notamment les *Psaumes*) qui annoncent le Christ-messie du NT, ainsi que les réalités chrétiennes. Le *Dialogue avec Tryphon* de Justin énumère un grand nombre de ces passages au cœur de la controverse entre Juifs et chrétiens. On peut donc faire l'hypothèse que le judaïsme palestinien de Jamnia a voulu éliminer une version grecque que la jeune secte chrétienne annexait au profit de ses thèses. Il était d'autant plus encouragé à le faire que la LXX correspondait assez mal au texte hébreu en cours de normalisation en Palestine et que d'autres versions grecques, entreprises à l'instigation du rabbinat palestinien dans les années 30-50, existaient, qui étaient beaucoup plus satisfaisantes de ce point de vue. En revanche, le judaïsme n'a pas voulu éliminer l'usage de la langue grecque, indispensable pour assurer le lien entre la Palestine et la diaspora. Seul l'usage de la LXX a été en cause.

L'élimination de la LXX ne s'est pas faite d'un coup. Le groupe *kaigé* ne paraît pas avoir légué aux Juifs hellénophones du Ier siècle de notre ère une traduction complète de la Bible. C'est Aquila qui a doté le judaïsme palestinien de cette traduction complète, dans les années 130 (voir p. 143). Cette traduction a été accueillie avec enthousiasme par les rabbins. On doit donc considérer que, à ce moment-là, la LXX est virtuellement éliminée dans le judaïsme. Mais son élimination effective a dû prendre encore quelques dizaines d'années, car la version d'Aquila, dont le littéralisme fait violence à la syntaxe grecque, ne paraît pas s'être imposée facilement, notamment dans la diaspora. Voilà pourquoi, sans doute, Symmaque entreprit, dans les années 165 ou un peu plus tard, de donner une traduction à la fois conforme aux vues du rabbinat et adaptée à un public hellénophone (voir p. 148). La version de Symmaque paraît avoir donné satisfaction de ce dernier point de vue : elle était encore en usage chez les Juifs de la diaspora égyptienne au IVe siècle, puisque deux fragments de cette époque ont été retrouvés dans le Fayoum. Toutefois la version grecque qui a été le plus longtemps en usage dans la diaspora est celle d'Aquila, comme le montre, dans la première moitié du VIe siècle, la *Novelle* 146 de Justinien. Cet acte officiel vise à régler le conflit qui oppose dans la synagogue partisans de l'hébreu et partisans du grec. L'empereur donne satisfaction à ces derniers, en autorisant la lecture d'Aquila dans la liturgie.

Pour finir, la réputation de la LXX est devenue exécrable dans le judaïsme rabbinique, comme on le constatera à l'aide de trois citations :

— *Sefer Torah* I, 8 (IIIe siècle) : les Écritures « ne doivent pas être écrites [...] en langue grecque. 70 anciens écrivirent la Torah pour le roi Ptolémée en grec, et ce jour fut aussi mauvais pour Israël que le jour où le veau d'or fut fabriqué, puisque la Torah ne pouvait être traduite adéquatement. » On est bien loin de la fête et de la panégyrie annuelles dont Philon raconte l'instauration !

— *Massekhet Soferim* I, 7 (milieu du VIIIe siècle) : « Cinq anciens écrivirent la Loi pour le roi Ptolémée en grec, et ce jour fut aussi mauvais pour Israël que le jour où le veau d'or fut fabriqué, puisque la Torah ne pouvait pas être traduite adéquatement. »

— *Megillat Ta'anit* 13 (VIIIe siècle ?) : le 8 du mois de tebet, la Loi fut traduite en grec sous le roi Ptolémée ; en châtiment, les ténèbres couvrirent le monde pendant trente (ou trois ?) jours.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «Eusèbe...». — P.-M. BOGAERT, «Les études...», p. 198. — J. G. FÉVRIER, cité *supra* p. 44. — M. SIMON, *Verus Israel,* Paris, 1964, p. 334-351. — E. TOV, «The Rabbinic Tradition...». — J. W. WEVERS, «An Early Revision of the LXX of Numbers», *Eretz-Israel. H. M. Orlinsky Volume* 16, 1982, p. 235-239.

DEUXIÈME PARTIE

LE TEXTE DE LA SEPTANTE ET SES PROBLÈMES

CHAPITRE IV

LE TEXTE DE LA SEPTANTE

Sur le plan de la critique textuelle et, plus encore, de l'histoire du texte, l'étude de la Bible grecque pose des problèmes qu'on ne rencontre pas pour d'autres œuvres de l'Antiquité. Rien ne garantit que tous nos témoins proviennent d'**un** archétype. Depuis les travaux de P. A. de Lagarde, on s'accorde — sauf exceptions — sur l'existence d'une « proto-LXX », c'est-à-dire d'un original unique, dont dériveraient tous nos manuscrits. Cependant, la complexité des données manuscrites en rend la reconstitution délicate.

Il est certain que la LXX, une fois composée, a subi des remaniements. Ainsi, l'histoire du texte grec n'est pas seulement faite d'altérations naturelles mais aussi d'interventions volontaires. Cet « arbre » produit des rameaux, mais on pratique également sur lui des greffes. Dès avant l'ère chrétienne et surtout après celle-ci, des lettrés juifs remanient le texte de la vieille LXX pour le conformer à celui de l'hébreu. On les désignera sous le nom de « réviseurs » (les mieux connus sont Aquila, Symmaque et Théodotion). Quand elle passe en des mains chrétiennes, la LXX manifeste une diversité de formes. Aux IIIe et IVe siècles, les chrétiens s'efforcent de mettre de l'ordre dans cette confusion textuelle et retiennent, pour chaque livre, les exemplaires qu'ils estiment authentiques. Ce faisant, ils contribuent aussi au remaniement du texte. On parlera, à leur propos, de « recensions » (les plus importantes sont celles d'Origène et de Lucien).

Une telle « création continuée » rend difficile l'identification de la vieille LXX, également nommée « Vieux Grec » par la critique contemporaine. Sur le plan textuel, les éléments secondaires ne sont pourtant pas des scories qui masqueraient l'essentiel. Ils témoignent

de l'activité exégétique à l'œuvre dans la communauté où la LXX s'est d'abord transmise : « Il se peut que la critique textuelle de la Bible grecque ait plus de services à rendre à l'histoire de l'exégèse rabbinique qu'à attendre de celle-ci » (D. Barthélemy, « Prise de position », *Études*, p. 268).

Éditions modernes de la LXX. A. RAHLFS, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, 1935, 2 t. (rééd. en 1 vol.).

A. E. BROOKE, N. MCLEAN et (à partir des derniers livres historiques) H. St J. THACKERAY, *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint*, Cambridge, 1906-1940, 9 vol. parus : Gn, Ex-Lv, Nb-Dt, Jos-Jg-Rt, 1-2 R, 3-4 R, 1-2 Par, 1-2 Esd, Est-Jdt-Tb. La collection est définitivement interrompue.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, Göttingen, 1931- , 20 vol. parus : Gn (1974, J. W. WEVERS, collab. U. QUAST), Lv (1986, J. W. WEVERS, collab. U. QUAST), Nb (1982, J. W. WEVERS, collab. U. QUAST), Dt (1977, J. W. WEVERS, collab. U. QUAST), 1 Esd (1974, R. HANHART), Est (1966, R. HANHART), Jdt (1979, R. HANHART), Tb (1983, R. HANHART), 1 M (1936, 1967², W. KAPPLER), 2 M (1959, 1976², W. KAPPLER, R. HANHART), 3 M (1960, 1980², R. HANHART), Ps et Odes (1931, 1979³, A. RAHLFS), Jb (1982, J. ZIEGLER), Sg (1962, 1980², J. ZIEGLER), Si (1965, 1980², J. ZIEGLER), XII (1943, 1967², J. ZIEGLER), Is (1939, 1967², J. ZIEGLER), Jr-Ba-Lm-Lettre de Jérémie (1957, 1976², J. ZIEGLER), Ez (1952, J. ZIEGLER, 1977², J. ZIEGLER, suppl. D. FRÄNKEL), Suz-Dn-Bel (1954, J ZIEGLER). A paraître Ex (1989, J. W. WEVERS, collab. U. QUAST), 2 Esd (1990, R. HANHART).

Ainsi cinq livres de la LXX ne sont édités ni dans la collection de Cambridge ni, pour l'instant, dans celle de Göttingen : 4 *Maccabées, Cantique des cantiques, Ecclésiaste, Proverbes, Psaumes de Salomon*.

I. LES SOURCES MANUSCRITES

Les données textuelles doivent être réparties en deux groupes : les témoins directs et indirects. Les premiers sont les manuscrits grecs de la LXX. Les seconds comprennent les traductions de celle-ci (les « versions filles ») ainsi que ses citations par les auteurs anciens.

A. Les témoins directs

1. Classification

Par commodité, on les répartit en trois catégories : les papyrus, les manuscrits en onciale, les manuscrits en minuscule. Une telle énumération correspond — mais approximativement — à une succession chronologique. Elle s'étend depuis le IIe siècle avant notre ère jusqu'à la Renaissance. Les témoins les plus importants sont édités. C'est le cas de tous les papyrus — avec un retard parfois considérable par rapport à la date de leur découverte —, de la plupart des manuscrits en onciale et de certains manuscrits en minuscule.

Depuis le XVIIIe siècle, les éditeurs de la LXX ont utilisé différents systèmes de notation. Si les manuscrits en onciale ont toujours été désignés par des majuscules latines, en revanche l'édition anglaise recourt aux minuscules latines pour les manuscrits en minuscule (de a à z, puis a_2, b_2, c_2, d_2, e_2, f_2), tandis que celle de Göttingen les affecte de numéros. Les papyrus sont aussi désignés par des numéros. A. Rahlfs (*Verzeichnis*, p. 335-337) et S. Jellicoe (*The Septuagint*, p. 360-361) proposent des tables de correspondance entre les deux systèmes.

Traditionnellement précédée de « R » (= Rahlfs), la numérotation adoptée par l'édition de Göttingen obéit aux principes suivants :

— de 1 à 311 : manuscrits en minuscule collationnés par R. Holmes et J. Parsons (voir *infra*, p. 194-195) ; pour éviter les confusions A. Rahlfs a conservé leur cote ;

— de 312 à 799 : manuscrits en minuscule portant sur d'autres livres que le *Psautier* ;

— numéros 800 et suivants : papyrus et quelques fragments de manuscrits en onciale ;

— numéros 900 et suivants : autres papyrus et autres fragments de codices antérieurs au VIIIe siècle ;

— à partir de 1001 : manuscrits du *Psautier* ;

— à partir de 2001 : témoins les plus anciens du *Psautier*.

De la sorte, on distingue facilement les manuscrits du *Psautier* de ceux des autres livres, les témoins les plus anciens (les séries 800- , 900- , 2001-) des manuscrits récents.

2. Les papyrus et les rouleaux de cuir

Ils proviennent de Palestine et surtout d'Égypte. Les plus anciens sont les suivants:

— le P. *Rylands gr.* 458 (= R 957) est très lacunaire; il donne environ 20 versets de *Deutéronome* 23-28. Il date de la première moitié du IIe siècle avant notre ère. Ce témoin — le plus ancien que nous possédions — a été «écrit à peine un siècle après la date à laquelle on commença, à Alexandrie, la version de la Septante» (J. van Haelst, p. 45).

— le P. *Fouad*, Inv. 266 offre des fragments du Pentateuque (extraits de Gn 7 et 38 = R 942, de Dt 11 et 31-33 = R 847 et de Dt 17-33 = R 848). R 942 et R 848 datent des années 50 avant notre ère; R 847 est légèrement postérieur.

Les fragments de Qumrân sont antérieurs à l'ère chrétienne, sauf peut-être le dernier. Q désigne Qumrân. Le chiffre initial indique le numéro de la grotte, l'abréviation qui suit désigne le livre biblique. Lorsque le fragment est identifié à un texte de la LXX, sa cote porte la mention «LXX». Ainsi, 4QLXX Ex = LXX, mais 4Q Ex = hébreu. On reproduit ci-dessous les abréviations adoptées par les éditeurs des *Discoveries in the Judaean Desert* (Oxford).

— 4QLXX Deut = R 819 (Dt 11, 4), IIe siècle avant notre ère;

— 4QLXX Lev^a = R 801 (Lv 26, 2-16), fin du IIe siècle avant notre ère (C. H. Roberts cité par P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959², p. 223), Ier siècle de notre ère (P. W. Skehan);

— 7Q1LXX Ex = R 805 (Ex 28, 4-7), environ 100 avant notre ère; ce texte s'écarte de la LXX et manifeste une révision selon l'hébreu (J. W. Wevers, «Septuaginta Forschungen...», p. 47);

— 7Q2 = R 804 (*Lettre de Jérémie* 6, 43-44), même date; texte proche de la forme lucianique (J. W. Wevers, «Septuaginta Forschungen...», p. 62);

— 4QLXX Lev^b = R 802 (Lv 2-5, lacunaire), Ier siècle avant notre ère;

— 4QLXX Num = R 803 (Nb 3, 30-4, 14, lacunaire). Même date. Sur le remaniement éventuellement présent de ce texte, voir p. 157.

— 8HevXIIgr. (grotte de Naḥal Ḥever) = R 943 (fragments des XII), 50 avant-50 après notre ère; texte révisé selon l'hébreu (révision *kaigé*, voir *infra*, p. 159 sq.).

Il existe de nombreux autres fragments découverts à Qumrân (surtout pour les livres des *Règnes*, d'*Isaïe* et de *Jérémie*). Depuis leur découverte en 1947 ils ne sont toujours pas intégralement publiés.

Les autres papyrus sont plus tardifs mais, à partir du IIe siècle après notre ère, plus complets. On signalera par exemple :

— P. *Oxyr.* 3522 (Jb 42, 11-12), Ier siècle après notre ère, pas encore numéroté à Göttingen ; « Premier témoin de la plus ancienne forme, courte, de la traduction grecque de *Job* » (P.-M. Bogaert, « Les études... », p. 177) ;
— P. *Bodmer* 24 = R 2110 (Ps 17-118 avec trois lacunes mineures), deuxième moitié du IIe siècle (C. H. Roberts cité par D. Barthélemy) ou IIIe-IVe siècle selon ses éditeurs ;
— P. *Chester Beatty* VI = R 963 (Nb et Dt lacunaires), IIe ou début du IIIe siècle ; « Le plus ancien manuscrit biblique d'une certaine ampleur » (J. van Haelst, p. 42).

Le P. *Chester Beatty* IV (= R 961) contient seulement quelques versets de la *Genèse*. Or, on le considère comme à peine antérieur au *Vaticanus*. Ainsi, les plus anciens manuscrits en onciale offrent parfois un texte complet, contemporain de papyrus très lacunaires.

Bibliographie. K. ALAND, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri. I Biblische Papyri. AT, NT, Varia, Apokryphen*, Berlin, New York, 1976. — Z. ALY, L. KOENEN, *Three Rolls of the Early Septuagint, Genesis and Deuteronomy. A Photographic Edition, PTA* 27, Bonn, 1980. — D. BARTHÉLEMY, « Le Psautier grec et le Papyrus Bodmer XXIV », 1969, *Études*, p. 174-178. — J. O'CALLAGHAN, « Lista de los papiros de los LXX », *Bi* 56, 1975, p. 74-93. — A. PIETERSMA, *Chester Beatty Biblical Papyri IV and V*, Toronto, Sarasota, 1977. — P. W. SKEHAN, « The Qumran Manuscripts and Textual Criticism », *Volume du Congrès de Strasbourg*, 1956, *VTSuppl.* 4, Leyde, 1957, p. 148-160. — E. C. ULRICH, « The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumrân, Including Newly-Identified Fragments of Deuteronomy (4QLXX Deut) », *Studies Wevers*, p. 71-82. — J. VAN HAELST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris, 1976.

3. Les manuscrits en onciale

Les plus anciens sont copiés au IVe siècle, les plus récents au Xe siècle.

Le **codex Vaticanus** (= B), du IVe siècle, contient un texte presque complet de la LXX et du NT. Pour la première les lacunes sont les suivantes : *Genèse* 1-46, 28, quelques versets de *2 Règnes, Psaumes* 105-137. Le codex ne contenait pas *1-4 Maccabées*. B fournit un texte d'une grande qualité. Les corruptions et l'influence des recensions y sont rares : B offre généralement un texte préhexaplaire (voir *infra* p. 167). Cependant, en *Deutéronome, Paralipomènes,*

2 Esdras, il contient un texte de moindre valeur. Dans les *Juges* et souvent dans les *Règnes,* B est touché par la révision *kaigé,* en *Isaïe* par la recension origénienne. Pour *Daniel,* il présente la version de Théodotion et non la LXX. En *Job* il atteste les ajouts empruntés à Théodotion. Le manuscrit semble provenir d'Alexandrie : l'ordre des livres correspond à la liste d'Athanase (voir p. 322).

Le **codex Sinaiticus** (= S, auparavant ℵ), du IVe siècle, fut découvert au monastère Sainte-Catherine du Sinaï et édité au milieu du XIXe siècle par A. F. C. von Tischendorf. Complet pour le NT, il contient un texte lacunaire de l'AT. En particulier le Pentateuque n'est presque pas conservé. Quelques folios en ont été retrouvés en 1975 dans une cache du monastère Sainte-Catherine. Actuellement, ils ne sont encore que partiellement édités. S présente un texte généralement apparenté à celui de B, sauf en *Tobit* où il atteste une forme très distincte. S est souvent recensé. Son orthographe est peu soignée. Ce codex aurait été corrigé d'après un manuscrit lui-même corrigé par Pamphile sur le propre exemplaire d'Origène (colophons de *2 Esdras* et d'*Esther*). En dépit de cela, S a depuis sa découverte perdu de son importance. Une origine alexandrine paraît vraisemblable.

Le **codex Alexandrinus** (= A), copié au Ve siècle, est moins lacunaire que les deux précédents. Seuls manquent certains versets de la *Genèse,* deux chapitres de *1 Règnes* et les *Psaumes* 99-129. L'*Alexandrinus* contient les 4 livres des *Maccabées.* On a défini A comme un témoin de la recension hésychienne ou origénienne. En fait, son texte est éclectique : il est fortement marqué par la recension origénienne dans les premiers livres prophétiques. Dans les *Psaumes* et *Job* il atteste la recension lucianique (voir *infra* p. 168). Il présente dans la *Genèse* un texte de mauvaise qualité mais conserve ailleurs une forme souvent très ancienne. Cela apparaît mieux depuis qu'on a constaté les accords caractéristiques entre A et le P. *Rylands gr.* 458. A contient de nombreuses additions ainsi que des harmonisations. Le codex a sans doute été composé à Alexandrie, mais il intègre des données textuelles propres à la Palestine et à la Syrie.

Le **codex Colberto-Sarravianus** (= G), copié au IVe-Ve siècle, contient un texte lacunaire de l'*Octateuque* (*Ruth* fait défaut). Seul avec le manuscrit en minuscule *Chisianus* R VII 45 (= R 88), G conserve en grec de nombreux signes critiques. Néanmoins, ils sont souvent placés de façon fautive. Ainsi, cent cinquante ans environ

après l'édition critique d'Origène (voir *infra* p. 165), les témoins de celle-ci manifestent déjà des erreurs dans la disposition des astérisques et des obèles.

Le **codex Coislinianus** (= M), copié au VII[e] siècle, contient un *Octateuque* lacunaire (le Dt est complet). Son intérêt réside en particulier dans ses notes marginales (leçons des réviseurs juifs et signes critiques de la recension origénienne).

Le **codex Marchalianus** (= Q), copié en Égypte au VI[e] siècle, présente un texte intégral des *Grands* et des *Petits Prophètes.* Son importance est triple. D'abord, malgré quelques influences secondaires, Q offre selon les livres des formes textuelles distinctes mais relativement pures. Ainsi, le codex est pour *Isaïe* le meilleur témoin de la LXX ancienne. En *Ézéchiel* il atteste fidèlement la recension origénienne. Ensuite Q contient dans sa marge des variantes anonymes. Elles correspondent très régulièrement à la recension lucianique. Q contribue à en établir le texte. Enfin Q signale fréquemment dans sa marge les leçons des réviseurs juifs ainsi que de nombreux signes critiques empruntés à la recension origénienne. A plusieurs égards, Q se présente donc comme un témoin de première valeur.

On conserve une trentaine de manuscrits en onciale de la LXX. On a signalé les trois plus anciens ainsi que les trois autres qui offrent le plus de renseignements sur le remaniement du texte dans l'Antiquité. Pour les manuscrits en onciale (mais aussi en minuscule), le catalogue de A. Rahlfs, quoique édité en 1914, demeure un instrument de travail irremplaçable.

Bibliographie. S. JELLICOE, *The Septuagint,* p. 175-215. — F. G. KENYON, *The Text of the Greek Bible,* Londres, 1975[3]. — B. M. METZGER, *Manuscripts.* — H. J. M. MILNE, T. C. SKEAT, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus,* Londres, 1938. — A. RAHLFS, *Verzeichnis, passim.* — H. B. SWETE, *Introduction,* p. 122-148.

4. Les manuscrits en minuscule

On en possède environ 1600, copiés entre le IX[e] et le XVI[e] siècle. Leur intérêt, très inégal, tient à deux éléments. D'abord, même copiés à date tardive, ils conservent parfois des **éléments textuels très anciens.** Il en est ainsi de b,o,c_2,e_2 (= R 19+108, 82, 127, 93) pour les *Règnes,* de R 319 (daté de 1021) pour *Tobit*: seul avec le *Sinaiticus,* ce dernier manuscrit présente en grec la forme textuelle ancienne, alors que des témoins bien plus anciens attestent la forme secondaire. Ensuite, les manuscrits en minuscule sont souvent dotés de **gloses marginales.** Elles constituent une précieuse source d'infor-

mations sur les révisions juives. Pour la *Genèse* un manuscrit du XVe siècle, le *Scorialensis* Υ II 5 (= R 376), est souvent seul à restituer des fragments de leur texte.

B. Les témoins indirects

1. Les versions filles

Entre le IIe et le Xe siècle de notre ère, la LXX a été traduite en diverses langues, orientales et occidentales (entre autres en copte, syriaque, arménien, géorgien, éthiopien, arabe, latin, gothique et vieux slave). Sur l'histoire de ces traductions, on se reportera aux pages 330-334. « Comme certaines de ces versions ont été traduites de la LXX à une époque antérieure à nos grands manuscrits les plus anciens, leur témoignage possède *a priori* une grande valeur » (J. W. Wevers, « Die Methode », *Das Göttinger*, p. 14). Parfois transmises dans des communautés qui ignoraient le grec, elles peuvent présenter un texte « conservateur ». Ainsi, elles fournissent latéralement un témoignage précieux sur l'original grec. Pourtant, la prudence s'impose : les manuscrits de ces versions sont tardifs ; en outre, plusieurs de ces traductions ont elles-mêmes une histoire textuelle complexe ; enfin, on ignore parfois avec quelle fidélité la LXX a été traduite.

La **Peshitta.** Cette version syriaque particulièrement ancienne a été directement traduite de l'hébreu. Néanmoins, pour les livres deutérocanoniques, elle repose sur la LXX.

Bibliographie. M. J. Mulder, « The Use of the Peshiṭta in Textual Criticism », *La Septuaginta*, p. 37-53.

La **Syro-Hexaplaire.** En 616/617 Paul de Tella traduisit en syriaque l'édition de la LXX établie par Origène. Du fait de sa littéralité, cette version est de première importance pour la connaissance du texte origénien. Comme celui-ci a été mal transmis en grec, la version syriaque fournit le meilleur appui pour le restituer. La Syro-Hexaplaire conserve en général les signes critiques utilisés par Origène. A la différence des manuscrits grecs, elle les atteste — sauf exceptions — à leur place légitime. Dans sa marge, elle contient en syriaque — mais souvent aussi en grec — de nombreuses leçons

des réviseurs juifs. On conserve partiellement cette traduction dans un manuscrit du VIIIe siècle édité par A. M. Ceriani.

Bibliographie. W. BAARS, *New Syro-Hexaplaric Texts, Edited, Commented upon and Compared with the Septuagint*, Leyde, 1968. — A. M. CERIANI, *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus photographice editus. Monumenta Sacra et Profana*, VII, Milan, 1874. — C. T. FRITSCH, «The Treatment of the Hexaplaric Signs in the Syro-Hexaplar of Proverbs», *JBL* 72, 1953, p. 169-181 (S. JELLICOE, *Studies*, p. 356-368). — R. G. JENKINS, «The Syriac Versions of Isaiah», *La Septuaginta*, p. 199-212. — A. VÖÖBUS, *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla. A Facsimile-Edition of a Midyat Ms Discovered in 1964, CSCO* 369, Louvain, 1975; *The Book of Isaiah in the Version of the Syro-Hexapla. A Facsimile-Edition of Ms St Mark 1 in Jerusalem with an Introduction, CSCO* 449, Louvain, 1983.

Les **versions coptes**. Leur caractère n'est ni clair ni constant. La version bohaïrique introduit des «plus» facilitant la compréhension (J. Ziegler, *Daniel* Gö, p. 38). Au lieu de traduire, elle transcrit souvent en copte un synonyme grec, plus courant que le terme présent dans la LXX (J. Ziegler, *Sapientia* Gö, p. 27). La version saïdique semble s'adresser à un public peu cultivé (W. C. Till, cité par J. Ziegler, *ibid.*, p. 26). Pourtant, elle transcrit souvent des termes grecs (J. Ziegler, *Iob* Gö, p. 44). La traduction du Pentateuque en bohaïrique est assez littérale (M. K. H. Peters).

Le modèle grec des traductions coptes n'est pas homogène: pour *Job* la version saïdique reflète un texte bref que seuls attestent le P. *Oxyr.* 3522 ainsi que des citations latines. La version bohaïrique et, plus encore, la version saïdique s'apparentent souvent aux textes des grands onciaux. Cependant elles reposent parfois sur un modèle grec révisé: pour les *XII* les versions saïdique et achmimique traduisent un texte de type *kaigé* (D. Barthélemy, *Devanciers*, p. 228-238).

Bibliographie. M. K. H. PETERS, «The Use of Coptic for Textual Criticism of the Septuagint», *La Septuaginta*, p. 55-66.

La **version éthiopienne** est importante car «elle se fonde sur un texte antérieur ou extérieur à la recension hexaplaire» (J. W. Wevers, *Genesis* Gö, p. 44). L'éthiopien atteste parfois le texte original de la LXX (J. Ziegler, *Sirach* Gö, p. 32). Pourtant, le traducteur rend très librement son modèle. L'utilisation de cette version comme témoin du grec appelle donc la prudence. L'éthiopien ne peut être distinctement identifié à un type textuel de la LXX

(J. Ziegler, *Ezechiel* Gö, p. 18-19) sauf dans les livres historiques où il s'apparente au groupe du *Vaticanus* (R. Hanhart, *I Esdras* Gö, p. 19).

La **version arménienne** traduit assez librement, parfois «*presso pede*» (H. Herkenne, cité par J. Ziegler, *Sirach* Gö, p. 37). Pour le Pentateuque, J. W. Wevers ne retient pas ses leçons isolées. En Dt elle atteste, selon C. Cox, un original de type byzantin, fortement marqué par la recension hexaplaire. Il en va de même pour la plupart des livres, sauf certains *Prophètes* où le modèle est lucianique (J. Ziegler, *Dodekapropheton* Gö, p. 81).

Bibliographie. S. P. COWE, «The Armenian Version of Ruth and its Textual Affinities», *La Septuaginta*, p. 183-197. — C. COX, *The Armenian Translation of Deuteronomy*, Chico, Californie, 1981; «The Use of the Armenian Version for the Textual Criticism of the Septuagint», *La Septuaginta*, p. 25-35.

La **version géorgienne.** Elle fournit un témoignage très indirect. Elle n'est pas traduite du grec mais de l'arménien. Elle manifeste seulement l'empreinte de la LXX. Les éditeurs de Göttingen n'ont pas recours à cette version.

Les **versions arabes.** Bon nombre d'entre elles doivent être écartées car elles sont traduites de l'hébreu ou du copte. Toutefois, il existe pour le Pentateuque une version arabe qui rend librement le grec avec une tendance à l'abrègement (J. W. Wevers, *Genesis* Gö, p. 45). La traduction arabe est littérale pour les *Prophètes* (J. Ziegler, *Daniel* Gö, p. 42) et les livres sapientiaux (J. Ziegler, *Sapientia* Gö, p. 31). Le substrat grec de la version arabe est apparenté à l'*Alexandrinus* ou à son modèle, encore préservé des influences hexaplaires (J. Ziegler, *Ezechiel* Gö, p. 20).

La **vieille latine.** Les recherches récentes ne cessent de confirmer son importance.

Intérêt lié à l'ancienneté: la traduction latine est attestée en Afrique avant 250. Cyprien, qui s'en inspire, en fournit de nombreuses citations. Son *A Quirinus* (248-249), encore nommé *Testimonia,* est une anthologie, tirée d'une Bible latine presque complète. Cyprien y cite 480 versets de la vieille latine. Nos manuscrits de cette version sont souvent bien postérieurs, mais «il arrive que des livres entiers aient traversé les siècles sans remaniement radical, conservant un texte proche de Cyprien» (J. Gribomont, p. 49). On désigne par R la plus vieille recension africaine. Les recensions européennes sont postérieures. En Italie coexistent deux tendances

opposées : l'une consiste à modifier le texte d'après le grec — c'est le cas d'Ambroise —, l'autre à le conserver intact. Malgré sa parfaite connaissance des travaux d'Origène, Rufin est soucieux de ne pas altérer le texte latin dont les croyants italiens sont familiers. Cependant, une diversité textuelle apparaît vite en Italie : la version africaine est contaminée par ses recensions européennes. Les spécialistes du Vetus Latina-Institut de Beuron sont convaincus que les recensions européennes et la Bible africaine dérivent de la même version primitive. Quant aux éditeurs de Göttigen, ils distinguent des « types textuels » de la *Vetus Latina* plutôt que des *Veteres Latinae* indépendantes les unes des autres. Les manuscrits les plus importants sont les suivants : le codex *Lyon B. Mun.* 403 offre le texte des sept premiers livres. Copié dans la région lyonnaise vers la fin du VI[e] siècle, le manuscrit représente notre meilleure source pour cet ensemble de livres. Le *Palimpseste de Wurzbourg* (VI[e] siècle), les *Manuscrits de Constance* (V[e] siècle) et *de Saint-Gall* (IX[e] siècle), conservent, de façon fragmentaire, les *Grands* et les *Petits Prophètes.* La *Vulgate* de Jérôme n'élimine donc pas entièrement la tradition textuelle de la vieille latine.

Intérêt lié au modèle grec de la traduction latine : ce modèle s'apparente à nos meilleurs témoins de la LXX (J. Ziegler, *Dodekapropheton* Gö, p. 16 ; *Daniel* Gö, p. 46). Pour de nombreux livres, la vieille latine repose sur un texte « lucianique », en fait très ancien (voir p. 170). « Il est difficile de dire si ces leçons viennent de Syrie ou si elles représentent un texte commun au I[er] siècle » (J. Gribomont, p. 44). Les exemples suivants illustrent la valeur, sur le plan textuel, de la vieille latine :

— Pour *Job* elle atteste presque seule la forme brève originale. « Les versions et les citations latines constituent plus qu'une confirmation dans l'élaboration d'une histoire du texte grec de Job » (P.-M. Bogaert, compte rendu de J. Ziegler, *Iob* Gö, *RThL* 14, 1983, p. 111).

— Elle restitue seule la disposition originale du *Siracide,* contre toute la tradition directe et indirecte, touchée par la même erreur (J. Ziegler, *Sirach* Gö, p. 27). Sur cette interversion, voir *infra* p. 179.

— Pour *Esther* elle est seule à proposer un type de texte perdu en grec.

— Dans certains livres la vieille latine présente des ajouts qui peuvent remonter à un état du texte grec aujourd'hui disparu (J. Ziegler, *Sirach* Gö, p. 27, *Sapientia* Gö, p. 24).

— La vieille latine manifeste de fréquents accords avec les fragments hébreux ou grecs trouvés à Qumrân ; cela confirme l'ancienneté de son modèle grec. Néanmoins, le texte latin a subi des recensions et présente une histoire textuelle complexe.

Le Vetus Latina-Institut de Beuron travaille à une édition critique de cette version. Outre les *Épîtres* du NT, il a déjà publié 2 volumes de l'AT: la *Genèse* (éd. B. Fischer, 1951) et la *Sagesse de Salomon* (éd. W. Thiele, 1985). *Isaïe* paraît par fascicules (éd. R. Gryson). *Judith, Esther* et le *Siracide* suivront. Grâce aux travaux menés à Beuron et à Louvain-la-Neuve, on voit combien «la vieille latine est un appoint précieux dans la reconstitution de l'histoire des Septante» (P.-M. Bogaert).

Bibliographie. A. V. BILLEN, *The Old Latin Texts of the Heptateuch*, Cambridge, 1927. — P.-M. BOGAERT, «Le témoignage de la Vetus Latina dans l'étude de la tradition des Septante. Ézéchiel et Daniel dans le papyrus 967», *Bi* 59, 1978, p. 384-395. — J. CARMIGNAC, «Les devanciers de S. Jérôme. Une traduction latine de la recension *kaigé* dans le second Livre des Chroniques», *Mélanges Barthélemy*, p. 31-50. — B. FISCHER, *Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller*, Fribourg-en-Brisgau, 1963² (réédition élargie par H. J. Frede, cité à la p. 141). — J. GRIBOMONT, «Les plus anciennes traductions latines de la Bible», J. FONTAINE, C. PIETRI, *Le Monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, p. 43-65. — J. Cl. HAELEWYCK, «Le texte dit "lucianique" d'Esther. Son étendue et sa cohérence», *Le Muséon* 98, 1985, p. 5-44. — J. TREBOLLE, «Textos "*kaige*" en la *Vetus Latina* de Reyes (*2 Re* 10, 25-28)», *RB* 89, 1982, p. 198-209. — E. C. ULRICH, «Characteristics and Limitations of the Old Latin Translation of the Septuagint», *La Septuaginta*, p. 67-80; «The Old Latin Translation of the LXX and the Hebrew Scrolls from Qumran», E. TOV (éd.), *Actes 1980*, p. 121-165.

Les versions **gothique et vieux slave** sont peu utilisées par les éditeurs modernes; elles reflètent généralement un modèle de type lucianique. Dans certains cas, le substrat de la traduction gothique semble s'apparenter au texte de l'*Alexandrinus*.

2. Les citations patristiques

L'ancienneté de certains commentaires rend précieuses les citations qu'ils contiennent. Mais ces sources indirectes présentent des inconvénients. Les textes sont conservés dans des manuscrits souvent très postérieurs à leur composition: écrites au IIe siècle, les œuvres de Justin sont attestées par un unique manuscrit du XIVe siècle. En outre les copistes ont fréquemment corrigé les citations bibliques incluses dans ces textes d'après la Bible en usage à leur époque. Ce phénomène de récriture aboutit parfois à ceci: le lemme scripturaire initial ne correspond plus au texte cité dans le développement et l'argumentation devient dès lors énigmatique. Par ailleurs

la frontière est floue entre une citation et une allusion bibliques ; l'édition de Göttingen rejette souvent, comme simple allusion, ce que celle de Cambridge donne pour une citation. Enfin les Pères citent fréquemment de mémoire ou avec un scrupule inégal : le même verset d'*Ézéchiel* (18, 23) est mentionné à huit reprises par Clément d'Alexandrie sous une forme chaque fois différente (O. Stählin, *Clemens Alexandrinus und die Septuaginta,* Nuremberg, 1901, p. 9, 69). On trouve chez Justin (*Dialogue* 31, 2-7) une longue citation de *Daniel* 7, 9-28 ; celle-ci s'accorde tantôt avec la LXX, tantôt avec la révision de Théodotion. Il est tentant de voir dans ce texte l'échantillon d'une forme chronologiquement intermédiaire ; or, dans cette citation, Justin mentionne *Daniel* 7, 13 d'après Théodotion (le Fils de l'Homme vient « au milieu des nuées », *metà tõn nephelõn*) ; en revanche, en trois autres lieux, il adopte une autre préposition, *epánō,* plus proche de la LXX, *epì tõn nephelõn*, « sur les nuées » (cf. J. Ziegler, *ad loc.*).

En fait, Origène et Eusèbe citent avec précision et fournissent des données solides. Au contraire, Jean Chrysostome et Théodoret recourent plus librement à l'Écriture et l'adaptent à leur contexte. Pour le *Psautier,* les citations patristiques sont, selon A. Rahlfs, « médiocres et incertaines » (*Septuaginta-Studien,* II, p. 210). Un tel jugement paraît trop négatif. En effet les citations patristiques permettent de localiser les types textuels de la LXX. Ainsi, le témoignage des Pères antiochiens contribue à établir la forme lucianique/antiochienne de la LXX. Grâce aux citations de Tertullien et de Cyprien, on note l'empreinte de cette forme sur le texte occidental et africain de la LXX, que ces écrivains latins y aient eu accès directement ou par le truchement de la vieille latine. Le témoignage des Pères latins possède une importance considérable dans la reconstitution de l'histoire du texte. Cyprien, Priscillien, Lucifer de Cagliari ainsi que le *Liber de divinis Scripturis* fournissent des éléments particulièrement précieux. Cette importance se confirme depuis qu'on dispose des instruments critiques fournis par le Vetus Latina-Institut de Beuron (en particulier la *Verzeichnis* des citateurs latins). Pour les citations de Philon d'Alexandrie et de Flavius Josèphe, on se reportera aux p. 272 et 270.

Bibliographie. Voir les références données au chapitre VIII, p. 293. En outre : F. C. BURKITT, *The Old Latin and the Itala,* Cambridge, 1896. — H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel,* Fribourg-en-Brisgau, 1981 ; *Aktualisierungsheft,* 1984. — P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament,* Paris, 1964. — J. W. WEVERS, « Die griechischen Väter-Zitate », *LXX Genesis,* Göttingen, 1974, p. 29-30.

3. *Les chaînes exégétiques grecques*

Ces compilations d'extraits patristiques apparaissent, pour les plus anciennes, au début du VIe siècle (voir *infra* p. 303). L'immense majorité d'entre elles attestent le texte byzantin de l'Écriture, abâtardi et normalisé. Certaines chaînes, d'origine palestinienne, offrent un texte influencé par la recension origénienne. Souvent les citations scripturaires, présentes dans les extraits patristiques, n'ont pas été retouchées par les caténistes. Elles contiennent, dans certains cas, des leçons précieuses. Les chaînes fournissent également de nombreux renseignements sur les révisions juives.

Bibliographie. G. DORIVAL, *Les Chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, t. I, Louvain, 1986. — M. GEERARD, «Catenae», *CPG* 4, 1980, p. 185-259. — G. KARO, H. LIETZMANN, «Catenarum graecarum catalogus», *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl.*, 1902, p. 1-66, 299-350, 559-620. — E. LINDL, *Die Octateuchkatene des Procop von Gaza und die Septuagintaforschung*, Munich, 1902. — G. MERCATI, *Alla ricerca dei nomi degli «altri» traduttori nelle Omilie sui Salmi di San Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune catene del Salterio*, *ST* 158, Rome, 1952. — F. PETIT, *Catenae graecae in Genesim et in Exodum. I. Catena sinaitica*, Louvain, 1977.

II. LE REMANIEMENT DU TEXTE DANS L'ANTIQUITÉ : LES RÉVISIONS JUIVES

Les travaux consacrés à la LXX recourent au terme de «recension» à propos d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion aussi bien que d'Origène, de Lucien et d'Hésychius. En fait, l'activité des premiers n'est pas comparable à celle des seconds. Aussi parlera-t-on dans un cas de «révisions juives», dans l'autre de «recensions chrétiennes».

Au-delà de leur diversité, il existe une relative continuité entre les révisions juives, au point qu'on doit probablement parler de **«sur-révisions»**. La LXX elle-même est une œuvre juive, mais dès le début de notre ère les Juifs ont maintes fois retravaillé une forme du texte. Celle-ci s'est ainsi progressivement éloignée de l'original, auquel les réviseurs ne semblent plus avoir recours. Il se crée de la sorte un dédoublement de la transmission : il y a la LXX, telle

que le christianisme naissant l'a trouvée et adoptée ; elle se reproduit relativement correctement, à quelques gloses près. Cette adoption suscite probablement, de la part des Juifs, un mouvement de repli : ils se réapproprient la traduction en reprenant à leur compte une forme textuelle déjà révisée sur l'hébreu avant même la polémique antichrétienne (texte de type *kaigé*, voir *infra* p. 159) et en la retravaillant profondément. Malgré l'imprécision désespérante pour l'historien des textes, le qualificatif de *hebraikà antígrapha* (« exemplaires hébreux ») possède une grande pertinence. Origène y a recours pour définir les textes grecs de la Bible utilisés par les Juifs (*Homélies sur les Nombres* 18, 3, *Lettre à Africanus, passim*).

Il arrive fréquemment que les sources anciennes (gloses marginales des manuscrits, citations patristiques) attribuent une même leçon à plusieurs réviseurs. La critique moderne se défie légitimement de désignations telles que *hoi* γ' (« les trois », *i. e.* réviseurs) ou *hoi loipoí* (« les autres »). Sans doute s'agit-il souvent d'erreurs d'attribution, mais leur nombre intrigue. E. Tov en a fourni une interprétation judicieuse : Aquila et Symmaque remanient généralement un texte déjà révisé par le groupe *kaigé*-Théodotion ; quand ils n'y apportent pas de changement, la même leçon devient commune aux trois. Cela n'implique pas, de leur part, une même initiative de traduction mais un substrat textuel commun.

En prison à Rome, rabbi Akiba écrit à son disciple rabbi Siméon bar Yoḥai : « Quand tu instruis ton fils, fais-le en te servant d'un texte corrigé » (TB *Pesahim* 112a). Même s'il fait allusion à un texte hébreu, la remarque prouve que les maîtres tannaïtes, si influents sur les réviseurs de la LXX, étaient attentifs aux différences entre les états textuels de l'Écriture.

Bibliographie. M. Greenberg, « The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judaean Desert », *JAOS* 76, 1956, p. 157-167. — E. Tov, « The State of the Question : Problems and Proposed Solutions », R. Kraft (éd.), *Actes 1972*, p. 3-15.

A. Aquila

1. Vie

Païen, originaire du Pont-Euxin, il vécut sous le règne d'Hadrien (117-138). Les sources anciennes, juives et chrétiennes, s'accordent sur cette datation assez vague et ajoutent parfois qu'Aquila était,

directement ou par alliance, parent de l'empereur. Il se convertit probablement d'abord au christianisme, qu'il abandonna ensuite pour le judaïsme: le Talmud le définit comme un *gēr*, c'est-à-dire un prosélyte. Il apprit l'hébreu et se dota d'une culture juive auprès des maîtres tannaïtes, en particulier rabbi Akiba (mort en 135) dont il dépend manifestement (A. E. Silverstone, p. 36). Sa révision daterait, selon Épiphane, des années 128-129. Peut-être doit-on situer son achèvement un peu plus tard, ainsi que le suggère l'ampleur de la tâche et de ses préalables.

Faut-il identifier Aquila à Onkelos, considéré traditionnellement comme l'auteur d'un Targum du Pentateuque? Le débat est ancien et complexe. M. Friedmann, A. E. Silverstone, D. Barthélemy et E. Schürer rév. (p. 496) répondent par l'affirmative: la différence entre les noms tient à la prononciation; les deux œuvres manifestent en commun des caractères spécifiques et des partis pris identiques. L. J. Rabinowitz a émis un avis opposé.

Bibliographie. D. Barthélemy, *Devanciers*, p. 152-153. — M. Friedmann, *Onkelos und Akylas*, Vienne, 1896. — L. I. Rabinowitz, «Onkelos and Aquila», *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1971, t. XII, col. 1405-1406. — A. E. Silverstone, *Aquila and Onkelos*, Manchester, 1931 (sur les allusions rabbiniques à Aquila, voir p. 23-37).

2. Œuvre

On ne conserve de la traduction d'Aquila que des fragments très restreints:

— un papyrus découvert dans le Fayoum contient *Genèse* 1, 1-5 selon la LXX et Aquila (P. *Amherst* 3, = R 912);

— quelques fragments des *Hexaples*. La troisième colonne de cette œuvre perdue reproduisait la version d'Aquila (voir *infra* p. 163). Le palimpseste *Ambrosianus* O 39 sup. édité par G. Mercati restitue 141 versets des *Psaumes*: c'est le plus long texte d'Aquila que nous possédions. Le *Barberinianus gr.* 549 contient aussi quelques bribes des *Hexaples*, ainsi que l'*Ambrosianus* B 106 sup. Enfin des fragments des *Hexaples* ont été découverts à la Genizah du Caire: 32 versets des *Règnes*, les *Psaumes* 22, 90-102 (très lacunaires), quelques expressions de *Proverbes* 17-19;

— divers manuscrits contiennent, dans leurs marges, des lectures aquiléennes, héritées des *Hexaples*. On a déjà cité les princi-

paux (p. 134). A. Schenker a porté son attention sur d'autres manuscrits moins connus qui attestent des lectures hexaplaires. En fait, ce sont les manuscrits de la Syro-Hexaplaire (voir p. 136) qui contiennent, dans leur marge, le plus d'éléments sur la révision d'Aquila comme sur celles de Symmaque et de Théodotion;

— les Pères grecs (en particulier Eusèbe de Césarée et Théodoret de Cyr) et les chaînes exégétiques conservent de nombreuses citations des trois réviseurs;

— dans ses *Commentaires,* Jérôme cite fréquemment les réviseurs juifs et constitue une source importante d'informations;

— selon certains, Aquila aurait, au début de son activité littéraire, traduit (et non révisé) la LXX de l'*Ecclésiaste.* Pour: H. B. Swete (*Introduction,* p. 316) et H. St J. Thackeray (*Grammar,* p. 13) qui se reportent au jugement de A. H. McNeile; plus récemment D. Barthélemy (*Devanciers,* p. 32-33). Contre: K. Hyvärinen, *Die Uebersetzung von Aquila,* Uppsala, 1977, p. 88-107.

Bibliographie. Fragments. F. C. BURKITT, *Fragments of the Books of the Kings according to the Translation of Aquila,* Cambridge, 1897. — G. DORIVAL, «L'apport des chaînes exégétiques grecques à une réédition des *Hexaples* d'Origène», *RHT* 4, 1974, p. 45-74. — F. FIELD, *Hexaplorum,* t. I, p. XVI-XXVII. — B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *The Amherst Papyri I,* Londres, 1900-1901. — N. R. M. DE LANGE, «Some New Fragments of Aquila on Malachi and Job?», *VT* 30, 1980, p. 291-294. — L. LÜTKEMANN, A. RAHLFS, *Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1-16 aus einer Sinai-Handschrift herausgegeben, MSU* 6, Berlin, 1915. — A. H. MCNEILE, *An Introduction to Ecclesiastes with Notes and Appendices,* Cambridge, 1904. — G. MERCATI, *Psalterii Hexapli Reliquiae I. Codex rescriptus Bybliothecae Ambrosianae O 39 Supp. phototypice expressus et transcriptus,* Rome, 1958. — A. MÖHLE, «Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesajaübersetzungen des Akylas, Symmachos und Theodotions, Probe eines neuen "Field"», *ZATW* 11, 1934, p. 176-183. — H. P. RÜGER, «Vier Aquila-Glossen in einem hebräischen Proverbien-Fragment aus der Kairo Geniza», *ZNTW* 50, 1959, p. 275-277. — C. TAYLOR, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests,* Cambridge, 1900.

Index. J. REIDER, N. TURNER, *An Index to Aquila, VTSuppl.* 12, Leyde, 1966. Ouvrage critiqué par R. HANHART, *Theologische Revue* 64, 1968, p. 391-394 et E. TOV, «Some Corrections to Reider-Turner's *Index to Aquila*», *Textus* 8, 1973, p. 164-174. Sur l'usage par N. Turner des rétroversions en grec et les incertitudes qui en découlent, S. JELLICOE, «Aquila and his Version», *JQR* 59, 1968-1969, p. 326-332.

3. *Caractéristiques*

Aquila ne révisa pas le Vieux Grec des *XII* mais une révision juive de ce dernier (D. BARTHÉLEMY, *Devanciers,* p. 247-252). Sans

doute ce jugement vaut-il aussi pour les *Règnes* (E. Tov). Enfin, pour l'*Exode,* Aquila se fonde sur un texte apparenté à Théodotion, non à la LXX (K. G. O'Connell).

La révision d'Aquila s'écarte considérablement de la LXX, au point qu'on doit plutôt la désigner comme une **nouvelle version** (S. Jellicoe, « Aquila and his Version », p. 326). Elle manifeste un souci de **littéralisme** poussé jusqu'au décalque. Cela se marque par :

— la stabilité quasi absolue des équivalents entre l'hébreu et le grec : tout terme hébreu est rendu en grec ; tout mot grec traduit le même terme hébreu. La traduction respecte « le principe d'une concordance » (K. Hyvärinen, p. 111). Toutefois I. Soisalon-Soininen a émis des réserves sur la constance des équivalents ;

— le souci étymologique : les mots hébreux apparentés — ou supposés tels — sont traduits par des termes issus d'une même racine grecque, même lorsqu'ils sont inusités (exemples dans la remarquable étude de J. Reider, *Prolegomena,* p. 20-22).

« La contrepartie de cette extrême littéralité est évidemment l'absence de toute prétention littéraire » (G. Dorival, « Versions anciennes », p. 1307). Faut-il pour autant parler, comme H. St J. Thackeray (*Grammar,* p. 9), d'une « version barbare » ? En réalité les innovations lexicales d'Aquila s'inscrivent le plus souvent dans l'évolution de la langue grecque (K. Hyvärinen, p. 112). Surtout il faut prendre en compte le projet d'Aquila qui consiste à fournir en grec une base sur laquelle pourrait se fonder l'exégèse des rabbins de son temps. Celle-ci inspire les bizarreries aquiléennes, en particulier la plus connue : la traduction de la particule d'accusatif *'ēt* par la préposition *sún* suivie de l'accusatif, au lieu du datif ; ce solécisme répond à une exégèse des particules hébraïques, enseignée par rabbi Akiba. Toutefois G. Vermès et L. Grabbe ont mis en doute cette dépendance d'Aquila envers l'exégèse rabbinique, en particulier celle de rabbi Akiba.

Sur le plan lexical, Aquila s'inspire volontiers d'Homère. Cette influence a été repérée par F. Field (*Hexaplorum,* I, p. XXIII). J. Ziegler a fourni une nouvelle série d'exemples tirés de *Job.*

Enfin la version d'Aquila manifeste peut-être des traits de **polémique antichrétienne** : tendance à remplacer *christós* par *ēleiménos* (voir *infra* p. 283). On trouve chez F. Field (*Hexaplorum,* I, p. XIX-XX) la liste des traductions contestées par les Pères, mais l'auteur exprime un jugement très nuancé sur l'« antichristianisme » d'Aquila.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, *Devanciers*, p. 2-33. — L. L. GRABBE, « Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis », *JJS* 33, 1982, p. 527-536. — K. HYVÄRINEN, *Die Uebersetzung von Aquila*, Uppsala, 1977. — K. G. O'CONNELL, *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus*, *HSM* 3, Cambridge, Massachusetts, 1972. — J. REIDER, *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*, Philadelphie, 1916 (extraits dans S. JELLICOE, *Studies*, p. 301-335). — G. VERMÈS, compte rendu des *Devanciers d'Aquila*, *JSS* 11, 1966, p. 263. — I. SOISALON-SOININEN, « Einige Merkmale der Uebersetzungsweise von Aquila », *Festschrift Ziegler*, p. 177-184. — J. ZIEGLER, *Beiträge zum griechischen Iob*, *MSU* 18, Göttingen, 1985, p. 110-112.

4. *La réception de la version d'Aquila*

Elle semble avoir été très positive dans les milieux rabbiniques. Citant le *Psautier*, le Talmud de Jérusalem dit d'Aquila : « Tu es beau » (*yāpyāpîtā*), jeu de mots sur Japhet, l'ancêtre des Grecs (*Megilla* I, 71c). Les traductions même d'Aquila sont fréquemment mentionnées dans le Talmud (voir J. Reider, « Aquila's Readings in Talmud and Midrash », *Prolegomena*, p. 151-155). Sa révision fournissait aux Juifs une « version autorisée » : elle reflétait le Canon hébreu fixé depuis peu à Jamnia ; elle se plaçait sous l'égide de maîtres prestigieux et incontestés.

L'usage de cette révision en milieu juif est attesté par des indices de deux ordres. On mentionnera d'abord les fragments retrouvés dans la Genizah du Caire et dans le Fayoum. Ensuite, au VIe siècle, Justinien autorise qu'on lise dans les synagogues la version d'Aquila — *Novelle* 146 (voir p. 124). Il semble que, perçue par les Juifs des premiers siècles comme la Bible juive par opposition à la LXX devenue celle des chrétiens, la version d'Aquila ait connu une diffusion importante. On peut supposer qu'en milieu juif elle supplanta la LXX.

Au sujet d'Aquila, les écrivains chrétiens émettent un jugement complexe : Origène et Jérôme critiquent la servilité du réviseur envers l'hébreu ; sur l'appréciation portée par Eusèbe d'Émèse, voir p. 290. Cependant, ces mêmes auteurs apprécient son exactitude scrupuleuse. Comme le note J. Reider, toute la critique ultérieure balancera entre ces deux jugements (*Prolegomena*, p. 18).

B. Symmaque

1. Vie

Les sources anciennes nous fournissent des données contradictoires. Selon Épiphane, il aurait vécu sous « Severus » (l'empereur Sévère, 193-211). En fait, il faut lire « Verus », nom de Marc-Aurèle avant qu'il devienne empereur, et placer l'activité de ce traducteur en 161-180 (J. Gwynn, G. Mercati) ou même en 161-168 (H. J. Schoeps). Cette datation haute se heurte à une objection : ni Irénée (mort vers 200) ni Origène dans sa *Lettre à Africanus* (de date incertaine) ne parlent de Symmaque ; en revanche, ils mentionnent clairement Aquila et Théodotion. Mais on sait par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* VI, 17) qu'Origène a eu en main la traduction de Symmaque : ce serait vers 235 selon l'opinion majoritaire, dès 216 d'après G. Zahn. Cependant, la critique interne suggère pour l'œuvre de Symmaque une datation bien plus haute. Depuis longtemps, on a noté la convergence entre les lectures de Symmaque et certaines citations néotestamentaires (E. Hatch, *Essays in Biblical Greek,* Oxford, 1889, p. 25-26). En outre, Symmaque, par ses options de traduction, s'apparente à l'auteur de la *Sagesse de Salomon* (J. Fichtner). Pour J. Ziegler, Symmaque appartient à la même école que le traducteur du *Siracide.* Or, on a vu que cette traduction était largement antérieure à l'ère chrétienne (voir *supra* p. 97). Dès lors deux solutions doivent être envisagées : 1. il aurait existé un « proto-Symmaque », thèse qu'écarte J. Ziegler mais sans fournir véritablement d'explication. 2. Symmaque aurait travaillé sur un texte déjà révisé. D. Barthélemy l'a établi pour les *XII* (*Devanciers,* p. 261-265). Sans doute le cas de ce livre n'est-il pas isolé. Dans ces conditions, il devient difficile de distinguer le réviseur « Symmaque » du texte révisé qui lui servit de substrat. Peut-être cela explique-t-il que Jérôme parle, pour certains livres, d'une « double version » de Symmaque, affirmation rejetée par F. Field et par J. R. Busto-Saiz.

Depuis Eusèbe, les auteurs anciens présentent Symmaque comme un ébionite. Il ne serait donc pas juif mais tenant d'une hérésie chrétienne. La critique s'est le plus souvent ralliée à cette thèse. Ainsi E. Schürer écarte-t-il Symmaque de son histoire du peuple juif, alors qu'il y inclut Aquila et Théodotion (parti maintenu par E. Schürer rév., p. 493). L'œuvre de Symmaque aurait constitué l'AT des ébionites (H. J. Schoeps). D. Barthélemy a réfuté cette conception :

Symmaque est vraisemblablement un Samaritain converti au judaïsme. Il manifeste l'influence de rabbi Méir, ainsi que l'avait avancé au siècle dernier A. Geiger.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «Qui est Symmaque?» (1974), *Études*, p. 307-321. — J. R. BUSTO-SAIZ, *La Traducción de Símaco en el libro de los Salmos*, Madrid, 1978, p. 311-320. — J. FICHTNER, «Der A.T.-Text der *Sapientia Salomonis*», *ZATW* 57, 1939, p. 155-192. — A. GEIGER, «Symmachus, der Uebersetzer der Bibel», *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben I*, Breslau, 1862, p. 39-64. — J. GWYNN, «Symmachus», *DCB* IV, col. 748. — G. MERCATI, *L'età di Simmaco l'interprete e S. Epifanio, ossia se Simmaco tradusse in greco la Bibbia sotto M. Aurelio il filosofo*, Modène, 1892 (= *ST* 76, Vatican, 1937, p. 20-92). — H. J. SCHOEPS, «Ebionitiches bei Symmachus», *Coniectanea Neotestamentica* 6, Uppsala, 1942; *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, p. 350-380. — G. ZAHN, «Herkunft und Lehrrichtung des Bibelübersetzers Symmachus», *Neue Kirchliche Zeitschrift* 34, 1923, p. 197-209. — J. ZIEGLER, «Zum Wortschatz des griechischen Sirach», 1958, *Sylloge*, p. 450-463.

2. *Œuvre*

La **révision** de Symmaque a presque entièrement disparu en tradition directe. Pourtant, vers la fin du XVIe siècle, on conservait, semble-t-il, un texte intégral de son *Psautier* et différentes parties des autres livres (N. Fernández Marcos, *Introducción*, p. 110). C. Wessely a découvert en 1910 deux parchemins des IIIe-IVe siècles qui contiennent dix versets des *Psaumes* attribués par erreur à Aquila. Quelques manuscrits attesteraient, pour *Habacuc* 3, une traduction émanant de l'école de Symmaque. Pour le reste, notre connaissance de Symmaque provient des mêmes sources que celles d'Aquila.

Bibliographie. Outre les références déjà signalées à propos d'Aquila, on consultera: J. R. BUSTO-SAIZ, *op. cit.*, p. 25-31. — N. FERNÁNDEZ MARCOS, «El Texto Barberini de Habacuc III reconsiderado», *Sefarad* 36, 1976, p. 3-36. — C. WESSELY, «Un nouveau fragment de la version grecque du Vieux Testament par Aquila» (en fait Symmaque), *Mélanges É. Châtelain*, Paris, 1910, p. 224-229.

3. *Caractéristiques*

Les exégètes chrétiens ont vanté la **qualité littéraire** de cette version. Ils ont opposé à la «verborum *kakozelía*» d'Aquila, c'est-à-dire à son littéralisme servile, le souci d'intelligibilité que mani-

feste Symmaque (Jérôme, *Commentaire sur Amos,* 258, de même Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur les Psaumes,* R. Devreesse [éd.], *ST* 93, Vatican, 1939, p. 176, 186). De fait, la version de Symmaque est la plus claire de toutes. Le réviseur élimine certaines expressions que la LXX avait décalquées de l'hébreu et les remplace par des tournures plus idiomatiques (exemples chez E. Hatch, *Essays in Biblical Greek,* p. 27 et surtout J. R. Busto-Saiz, *op. cit.*, 1re part., *passim*). A l'inverse d'Aquila, Symmaque se plaît à varier la traduction d'une même expression hébraïque, « pour ne pas heurter un lecteur grec qui ignorerait l'hébreu » (B. de Montfaucon cité par F. Field, *Hexaplorum,* I, p. XXXI, et J. R. Busto-Saiz, *op. cit.,* p. 279). Le lexique de ce réviseur manifeste des ressemblances avec « celui d'écrivains scientifiques et surtout de médecins du IIe siècle de notre ère » (J. R. Busto-Saiz, p. 281, avec de nombreux exemples). Cette conclusion corrobore celle de D. Barthélemy (« Qui est Symmaque ? », p. 319).

Symmaque retraduit parfois directement l'hébreu, auquel il donne à l'occasion des sens araméens (L. J. Liebreich). Il manifeste clairement une connaissance de l'exégèse rabbinique. Il transcrit le tétragramme en caractères paléo-hébreux à la façon d'Aquila (d'où l'erreur d'attribution commise par C. Wessely, voir *supra*). Il utilise comme substrats des textes grecs révisés (outre D. Barthélemy pour les *XII,* J. R. Busto-Saiz l'a établi à propos du *Psautier,* p. 293-306). Ces éléments convergent pour déterminer comme rabbinique le milieu de ce réviseur et confirmer son appartenance au judaïsme.

On ne sait presque rien de l'usage juif de cette révision. En milieu chrétien, on notera que la révision de Symmaque a, plus que toute autre, influencé Jérôme dans sa rédaction de la Vulgate (J. Ziegler).

Bibliographie. L. J. LIEBREICH, « Notes on the Greek Version of Symmachus », *JBL* 63, 1944, p. 397-403. — H. J. SCHOEPS, « Symmachus und der Midrasch », *Bi* 29, 1947, p. 31-51. — J. ZIEGLER, « Die jüngeren griechischen Uebersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften », 1943-1944, *Sylloge,* p. 139-228.

C. Théodotion

1. Vie

A son sujet les données des auteurs chrétiens sont « hésitantes, souvent contradictoires » (D. Barthélemy, *Devanciers,* p. 147).

D'après Épiphane sur lequel se sont appuyés la plupart des commentateurs ultérieurs, il serait originaire du Pont. Il se serait, lui aussi, converti au judaïsme après avoir adhéré un temps à la doctrine de Marcion (*Des poids et des mesures*, 17). La notice d'Épiphane a inspiré l'idée que Théodotion était postérieur à Aquila. Or, sur le plan chronologique, Épiphane fournit des renseignements peu cohérents. Sans doute faut-il accorder plus de crédit au témoignage d'Irénée: Théodotion serait un converti natif d'Éphèse. Il aurait vécu **avant** Aquila. Irénée mentionne « Théodotion l'Éphésien [...] ainsi qu'Aquila le Pontique » (*Contre les hérésies* III, 21, 1). Sans avoir valeur de preuve, la formulation suggère une antériorité de Théodotion par rapport à Aquila. La disposition des colonnes hexaplaires aurait accrédité la thèse inverse. En effet, Origène place l'œuvre d'Aquila avant celle de Théodotion (voir *infra* p. 163).

Une datation haute de Théodotion se recommande pour trois raisons. D'abord dans des textes antérieurs d'un siècle ou plus au « Théodotion » traditionnellement situé à la fin du IIe siècle, on trouve des lectures propres à Théodotion ou teintées de Théodotion: « L'Apocalypse elle-même suppose connue la traduction de Théodotion dont l'influence est même supérieure à celle de la Septante » (P. Grelot). Cet auteur ainsi que A. Schmitt synthétisent utilement les travaux que A. Bludau, J. A. Montgomery et R. H. Charles ont consacrés à ces recoupements textuels. Le dossier comporte essentiellement des citations et allusions tirées de *Daniel*: pour ce livre on conserve en totalité la version attribuée à Théodotion. Par ailleurs, une expression d'*Isaïe* (25, 8) se trouve également citée dans la première *Épître aux Corinthiens* (15, 54) sous une forme qui ne correspond qu'au texte de Théodotion. La leçon revient bien à Théodotion — selon J. Ziegler (*Isaias* Gö, *ad loc.*) qui s'oppose, sur ce point, à A. Rahlfs. On possède donc pour notre réviseur un *terminus ante quem*: 57 apr. J.-C. (voir D. Barthélemy, *Devanciers,* p. 148).

En second lieu quelques textes tardifs de la LXX elle-même semblent dépendre de la révision théodotionique qui leur aurait servi de modèle. J. Gwynn, suivi par H. B. Swete et E. Schürer, éclaire certains passages de *Baruch* par des emprunts à *Daniel-Théodotion*. Reprenant une thèse ancienne, C. C. Torrey attribue à Théodotion la traduction — non la révision — des *Paralipomènes* et de *2 Esdras*. Chacune de ces assertions a suscité des critiques : on peut citer celles de L. C. Allen pour ces deux derniers livres ainsi que

celles de E. Tov pour *Baruch*. Quoi qu'il en soit de ces cas précis, un constat demeure : la traduction des derniers livres de la LXX et la révision de Théodotion semblent étroitement imbriquées.

Enfin, D. Barthélemy a identifié en 1963 une révision très ancienne de la LXX. Il a appelé « groupe *kaigé* » l'ensemble des textes touchés par cette révision (voir *infra* p. 159). Origène consacre la sixième colonne de ses *Hexaples* à la révision de Théodotion. Or, quand la sixième colonne contient authentiquement le texte de Théodotion, celui-ci présente une parenté indéniable avec le groupe *kaigé*, au point qu'on parle de « recension *kaigé*-Théodotion ». Dès lors, l'œuvre attribuée à Théodotion doit être datée, comme le groupe *kaigé*, des années **30-50 de notre ère.** Elle serait, comme la révision *kaigé*, issue de Palestine. S. Jellicoe et K. Koch ont proposé d'autres origines (Asie Mineure ou Syrie).

2. *Le problème du proto-Théodotion*

Un des premiers, E. Schürer en a défini les termes : « Ou bien Théodotion est plus ancien que les Apôtres, ou bien il y a eu un Théodotion avant Théodotion, c'est-à-dire une révision des LXX effectuée dans un sens analogue à celui que Théodotion a poussé plus loin dans la suite » (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, 1909, réimpr. Hildesheim, 1969, p. 442). Jusqu'à la découverte de D. Barthélemy, la seconde hypothèse semblait la bonne : comme Théodotion se contente de corriger un texte déjà existant, les lectures « théodotioniques » attestées par le NT doivent être attribuées, non au réviseur, mais à son substrat (E. Bickerman, « Some Notes... », p. 173 ; voir aussi F. G. Kenyon et P. Kahle bien résumés par K. G. O'Connell, p. 1-4). Maintenant qu'on sait que Théodotion est solidement attaché à la révision *kaigé*, la première hypothèse paraît préférable : Théodotion et le proto-Théodotion ne font qu'un. Avec Théodotion, nous avons affaire à la plus ancienne révision non anonyme, antérieure de près d'un siècle à celle d'Aquila (D. Barthélemy, *Devanciers*, p. 148 ; E. Tov, « Bibelübersetzungen », p. 177). Cette opinion n'est pas admise par tous. Le faible nombre de leçons nettement théodotioniques dans le NT s'accorde mal, selon certains, avec cette représentation (E. Schürer rév., p. 502).

Théodotion pourrait être identifié à **Jonathan ben 'Uzziel**, disciple de Hillel, qui passe à tort pour être l'auteur du Targum des Prophètes (*Devanciers*, p. 148-157).

Bibliographie. L. C. ALLEN, *The Greek Chronicles,* I, Leyde, 1974, p. 6-17, 137-141. — J. GWYNN, «Theodotion», *DCB,* 1887, t. IV, col. 970-979. — P. GRELOT, «Les versions grecques de Daniel», *Bi* 47, 1966, p. 381-402. — S. JELLICOE, «Some Reflections on the *kaige* Recension», *VT* 23, 1973, p. 15-24. — K. KOCH, «Die Herkunft der Proto-Theodotion-Uebersetzung des Danielsbuches», *VT* 23, 1973, p. 362-365. — K. G. O'CONNELL, *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus,* Cambridge, Massachusetts, 1972. — A. RAHLFS, «Ueber Theodotion-Lesarten im Neuen Testament und Aquila-Lesarten bei Justin», *ZNTW* 20, 1921, p. 182-199. — A. SCHMITT, *Stammt der sogenannte «Th»-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?, MSU* 9, Göttingen, 1966. — C. C. TORREY, *Ezra Studies,* New York, 1970². — E. TOV, «The Relation between the Version of Baruch and Daniel», *Armenian and Biblical Studies,* M. E. STONE (éd.), Jérusalem, 1976, p. 27-34.

3. Fragments

Sans doute la thèse de D. Barthélemy suscite-t-elle des réserves parce qu'on ne s'accorde pas sur les **fragments** qu'on peut attribuer à la révision de Théodotion. Celle-ci portait vraisemblablement sur toute la LXX, mais nous n'en conservons que des bribes, dont certaines sont inauthentiques. Notre connaissance dérive de trois sources.

a. Pour *Daniel,* nous gardons le texte intégral de Théodotion. Dès la fin du IIIᵉ siècle, cette version a évincé celle de la LXX qui disparut presque de la tradition manuscrite (J. Ziegler, *Daniel,* p. 22-23). Même un manuscrit du IVᵉ siècle comme le *Vaticanus* contient, non la LXX de *Daniel,* mais sa révision par Théodotion. Cela s'explique sans doute par les erreurs de la LXX dans le passage essentiel relatif aux «semaines d'années». Grâce à cette substitution, nous possédons — semble-t-il — un texte continu de Théodotion.

b. Origène s'est servi de la révision théodotionique pour combler les lacunes de la LXX par rapport à l'hébreu. Ces ajouts étaient signalés par des signes critiques. Ceux-ci se sont plus ou moins bien transmis. Pour les livres de l'*Exode,* de *Jérémie* et de *Job,* on peut repérer dans la LXX des ajouts assez longs empruntés à Théodotion: 6 % de la totalité pour l'*Exode,* 20 % pour *Jérémie.*

c. Comme pour Aquila et Symmaque, on conserve de façon indirecte le texte hexaplaire de Théodotion: la marge de certains manuscrits, les commentateurs et les chaînes exégétiques fournissent une série de données.

En fait, chacune de ces sources peut être suspectée.

a. Déjà dans son édition de *Daniel,* Ziegler emploie le sigle Th' avec des guillemets et remarque: «Probablement notre texte

(Dan-Th') n'a absolument rien à voir avec Théodotion» (p. 29). Son élève A. Schmitt a développé cette thèse: dans sa révision de *Daniel,* «Théodotion» ne comble pas les lacunes, pas plus qu'il ne supprime les ajouts du grec par rapport à l'hébreu, en particulier les longues additions deutérocanoniques (*Prière d'Azarias, Cantique des trois jeunes gens, Suzanne, Bel*). Le vocabulaire et la syntaxe de Daniel-Th' ne ressemblent pas à ce que nous savons par ailleurs de Théodotion. La révision des parties deutérocanoniques oriente plutôt vers Symmaque. J. R. Busto-Saiz a critiqué cette attribution. Récusant globalement l'argumentation de A. Schmitt, D. Barthélemy a insisté sur les convergences stylistiques entre le Théodotion de *Daniel* et celui des autres livres. Quitte à faire un choix, D. Barthélemy propose d'identifier le «véritable» Théodotion au réviseur de *Daniel*: Origène cite explicitement cette forme textuelle en l'attribuant à Théodotion. Il faut éprouver l'authenticité des autres fragments attribués à Théodotion en évaluant leur parenté avec la révision théodotionique de *Daniel.*

b1. Les ajouts pourvus d'un astérisque posent des problèmes délicats. Dans son *Commentaire sur Matthieu* 15, 14, Origène déclare avoir suppléé les lacunes de la LXX «en se servant des autres éditions». Rien n'exclut des emprunts à Aquila; ainsi s'expliqueraient les différences stylistiques que présentent les ajouts (I. Soisalon-Soininen). L'attribution de tous les ajouts à Théodotion résulterait d'une généralisation illégitime, à partir — sans doute — du cas de *Daniel.*

b2. Le sigle «Th» atteste que le passage doté d'un astérisque ou la lecture marginale proviennent de la sixième colonne. La tradition, entièrement tributaire des *Hexaples,* a identifié «Théodotion» et «sixième colonne». En fait, rien n'assure que, parce qu'il procède de la sixième colonne, un texte soit de Théodotion. Pour le dire autrement, l'homogénéité de la sixième colonne suscite des réserves et nécessite, pour chaque livre, un examen. Ainsi sait-on aujourd'hui que, dans la section βγ des *Règnes* (voir p. 175), la sixième colonne contient le texte de la LXX ancienne et la cinquième celui de la révision *kaigé* (D. Barthélemy, *Devanciers,* p. 136-139). Pour les *XII,* la sixième colonne reproduit une «recension tardive et éclectique» et la révision *kaigé*-Théodotion se trouve dans la septième colonne des *Hexaples* (*ibid.,* p. 260). Même situation pour le *Psautier* (G. Mercati, H. J. Venetz). Pour les *Juges,* la sixième colonne ne contient pas un texte de type *kaigé*-Théodotion: elle manifeste une révision hébraïsante que W. R. Bodine propose

d'attribuer au « Théodotion traditionnel du IIe siècle ». En revanche, dans le cas de l'*Exode,* la sixième colonne contient un texte authentiquement théodotionique (K. G. O'Connell).

c. Les glossateurs de certains manuscrits ont interprété l'abréviation « Th » comme signifiant Théodoret. Aussi ont-ils parfois complété ou corrigé des lectures théodotioniques en s'appuyant sur le texte biblique de Théodoret (D. Barthélemy, *Devanciers,* p. 135).

Faut-il partager le pessimisme exprimé en 1963 par S. Jellicoe : « Aussi paradoxal que cela paraisse, on en sait aujourd'hui moins que jamais sur Théodotion » (*The Septuagint,* p. 94) ? Oui, puisque les études récentes invitent à se défier du « monolithisme » de la sixième colonne. Non, dans la mesure où, fondée sur la critique interne, l'analyse aboutit à des résultats plus sûrs que les renseignements tirés des notices anciennes, toujours sujettes à caution. Ainsi, par « Théodotion » il faut entendre « le ou les auteurs des formes textuelles [qui] ont un air de famille présentant d'ordinaire les caractéristiques du groupe *kaigé* » (D. Barthélemy, « Notes... », *Études,* p. 300).

Bibliographie. W. R. BODINE, *The Greek Text of Judges. Recensional Developments,* Chico, Californie, 1980. — J. R. BUSTO-SAIZ, « El Texto teodotiónico de Daniel y la traducción de Símaco », *Sefarad* 40, 1980, p. 41-55. — G. MERCATI, *Psalterii Hexapli Reliquiae,* I, Vatican, 1958, p. XIX. — A. SCHMITT, *op. cit.,* p. 153. — I. SOISALON-SOININEN, *Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta,* Helsinki, 1959. — H. J. VENETZ, *Die Quinta des Psalteriums. Ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforschung,* Hildesheim, 1974.

4. Caractéristiques

Selon les exégètes anciens, la révision de Théodotion apporte à la LXX des **modifications de détail** sans en altérer la nature. Jérôme et Épiphane insistent sur les « convergences » des deux textes (H. B. Swete, *Introduction,* p. 43). La critique moderne a peu modifié cette appréciation : Théodotion est l'auteur d'une révision « légère », comme le montre en *Daniel* « l'ampleur du capital textuel commun à "Théodotion" et à la "Septante" » (D. Barthélemy, « Notes... », *Études,* p. 300). En second lieu, la révision est **hébraïsante.** Cela apparaît nettement en *Daniel* 4-6 où Théodotion corrige la LXX qui ne dépendait sans doute pas d'une forme massorétique (P. Grelot). P.-M. Bogaert note pourtant que la révision théodotionique de *Daniel,* telle que l'atteste le *Vaticanus,* est moins fidèle au TM

que celle des autres livres. En fait, on ne connaît le Théodotion des autres livres que lorsqu'il s'écarte de la LXX. Au contraire, on conserve tout son texte de *Daniel*. Les données sont trop hétérogènes pour se prêter à la comparaison. Pour l'*Exode*, la base hébraïque de Théodotion est «presque identique» au TM (K. G. O'Connell). Toutefois cette hébraïsation est **partielle.** Théodotion ne supprime par certaines excroissances de la LXX par rapport à l'hébreu, à la différence d'Aquila et de Symmaque: il maintient à la fin de *Job* la vingtaine de stiques absente du TM; il conserve les passages apocryphes de *Daniel*, auxquels il apporte diverses retouches (A. Bludau, H. Engel, J. Schüpphaus). Théodotion ne manifeste pas le souci aquiléen d'équivalence rigoureuse avec l'hébreu. A ce titre aussi, sa révision apparaît légère et non systématique.

Enfin Théodotion **translittère** parfois en grec des termes hébreux au lieu de les traduire. Cette tendance constitue la caractéristique la plus nette de sa révision. F. Field (*Hexaplorum*, I, p. XL-XLI) mentionne 110 exemples de translittération; E. Tov n'en retient que 64. Comment interpréter ces non-traductions? Selon E. Tov, elles tiennent à l'incompréhension du terme. Mais comment imaginer que le réviseur ignore le sens de *'el* («dieu») en *Malachie* 2, 11? La plupart de ces mots renvoient à des *realia* hébraïques qui ne possèdent pas vraiment d'équivalents en grec (voir *infra*, p. 261-262). Mieux vaut donc considérer les translittérations comme un désaveu par Théodotion du choix des LXX; ainsi, quand la LXX traduit *terāpim*, les «statuettes domestiques» par *kenotáphia*, Théodotion et le groupe *kaigé* le translittèrent. Il se pourrait que Théodotion se montre plus cohérent dans ses **refus de traduire** que dans ses initiatives de traduction. La translittération n'est ni un «défaut» (H. B. Swete), ni un signe d'incompréhension (E. Tov): elle manifeste une exigence caractéristique de ce réviseur (F. Field).

Bibliographie. A. BLUDAU, *Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massoretischen Text*, Fribourg-en-Brisgau, 1897.— P.-M. BOGAERT, «Relecture et refonte historicisante du livre de *Daniel* attestées par la première version grecque (Papyrus 967)», *Études ACFEB*, p. 197-224. — H. ENGEL, *Die Suzanna Erzählung. Einleitung, Uebersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, Fribourg, Göttingen, 1985. — P. GRELOT, «La Septante de Daniel IV et son substrat sémitique», *RB* 81, 1974, p. 5-23; «Le chapitre V de Daniel dans la Septante», *Semitica* 24, 1974, p. 45-66. — J. SCHÜPPHAUS, «Das Verhältnis von LXX- und Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch»,

ZATW 83, 1971, p. 49-72. — E. TOV, «Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the Old Testament. A further Characteristic of the *kaige*-Th Revision?», *Textus* 8, 1973, p. 78-92.

D. Les autres révisions

Les travaux de la critique moderne ont décelé dans les manuscrits de la LXX les traces de diverses révisions dont ne parle aucun des commentateurs anciens.

1. Révisions partielles: les papyrus juifs

Du fait de leur antiquité, on croyait les papyrus de la LXX plus authentiques que les témoins ultérieurs. Or, certains présentent, semble-t-il, des leçons secondaires, résultats d'une hébraïsation du Vieux Grec. En fait, il convient d'être prudent: il est parfois difficile d'assigner à un papyrus une origine juive ou chrétienne. Il existe des signes distinctifs (traitement du tétragramme, recours à des abréviations), mais ils ne sont pas infaillibles (C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt,* Londres, 1979, p. 74-78). Par ailleurs, s'il présente un texte conforme à l'hébreu, un papyrus n'est pas pour autant «hébraïsé». Il peut avoir seul conservé la leçon originale, perdue dans le reste de la tradition manuscrite. Selon P. W. Skehan, le P. 4QLXX Num (= R 803) a été révisé sur l'hébreu. En fait, il manifeste — J. W. Wevers l'a montré — des retouches littéraires et non hébraïsantes. D'après A. Vaccari, le P. *Rylands gr.* 458 du IIe siècle avant notre ère apporterait à la LXX des corrections qui concordent avec la recension lucianique. L'édition critique une fois établie, ce papyrus se révèle un témoin de la vieille LXX (J. W. Wevers, «The Use of the Versions for Text Criticism: the Septuagint», *La Septuaginta,* p. 20). Toutefois, une révision hébraïsante peut être repérée dans les témoins suivants: 7Q1LXX Ex (= R 805), le P. *Chester Beatty* IX (= R 967) pour *Ézéchiel,* le P. *Antinoopolis* 8 pour les *Proverbes* (= R 928).

P. Katz et J. W. Wevers fournissent deux synthèses précieuses sur ces révisions et les travaux critiques qui leur sont consacrés. Ce dernier écrivait en 1968 à propos de 7Q1LXX Ex: «Le fragment est désespérément court; pourtant, il augmente les preuves en faveur du fait suivant: déjà à une époque ancienne — 100 avant

notre ère —, le texte de la LXX a été retravaillé d'après le substrat hébreu» («Septuaginta Forschungen...», p. 47). Sans doute cette appréciation vaut-elle pour nombre d'autres papyrus. Ceux-ci manifestent deux types de corrections hébraïsantes. D'abord des **interventions ponctuelles**: pendant plus de trois siècles, le texte de la LXX a été copié par des scribes juifs; le premier papyrus chrétien — le P. *Yale* I (= R 814) sur la *Genèse* —, date de la fin du Ier siècle de notre ère. Ces scribes étaient, en général, plus familiers de l'original hébreu que du texte grec qu'ils copiaient. Aussi leur arrivait-il de corriger inconsciemment le second d'après le premier. Ainsi s'explique le caractère irrégulier de ces corrections involontaires (J. W. Wevers, «Die Methode», *Das Göttinger*, p. 17). Mais il existe également dans les papyrus des **modifications plus profondes**; elles répondent au souci de rendre le Vieux Grec plus conforme au texte hébreu proto-massorétique. L'entreprise du groupe *kaigé* s'inscrit donc dans un faisceau d'initiatives hébraïsantes. On se gardera de leur assigner un principe et une origine unifiés. Il s'agit plutôt de divers mouvements de réaction: «De telles modifications sporadiques correspondaient à la tentative des Juifs, en lutte avec le christianisme naissant, de sauver la LXX pour leur propre compte vers 70 de notre ère. On dut bientôt recourir à des moyens plus radicaux: les révisions d'Aquila et de Symmaque» (P. Katz). L'auteur résume bien ici l'évolution des révisions juives mais les fait commencer à une date trop tardive: le phénomène semble antérieur et, à l'origine, extérieur à la polémique antichrétienne.

En somme, la critique interne fait apparaître une activité de révision plus ancienne, diverse et complexe que la compilation origénienne ne le laisse supposer. La fixation d'un Canon juif à la fin du Ier siècle de notre ère relance et radicalise un mouvement presque aussi ancien que la transmission même du texte.

Bibliographie. D. W. GOODING, *Recensions of the Septuagint Pentateuch*, Londres, 1955. — P. KATZ, «Frühe hebraisierende Rezensionen der Septuaginta», *ZATW* 69, 1957, p. 77-84. — A. PIETERSMA, «Septuaginta Research...», p. 301-302. — P. W. SKEHAN, «4QLXX Num: A Pre-Christian Reworking of the Septuagint», *HTR* 70, 1970, p. 39-50. — A. VACCARI, «Fragmentum biblicum saeculi II ante Christum», *Bi* 17, 1936, p. 501-504. — J. W. WEVERS, «Septuaginta Forschungen», *Theologische Rundschau* 22, 1954, p. 85-138; «Septuaginta Forschungen...», p. 18-76; «An Early Revision of the Septuagint of Numbers», *Eretz Israel, H. M. Orlinsky Volume* 16, 1982, p. 235-239. — J. ZIEGLER, «Die Bedeutung des Chester Beatty-Scheide 967 für die Textüberlieferung des Ezechiel-Septuaginta», 1945-1948, *Sylloge*, p. 321-339. — G. ZUNTZ, «Der Antinoe Papyrus der Proverbia und das Prophetologion», *ZATW* 68, 1956, p. 124-184.

2. Le proto-Lucien

Sa révision serait hébraïsante. Elle aurait été effectuée en Palestine au IIe-Ier siècle avant notre ère (voir p. 169). L'existence de cette révision a été contestée (voir p. 170, 186).

3. La révision du groupe « kaigé »

En 1952 un parchemin de cuir fut découvert dans le désert de Juda. D. Barthélemy y identifia une révision particulièrement ancienne des *XII*. Il établit que cette révision s'inscrivait dans un cadre plus large et s'étendait à d'autres livres de la LXX. Parmi les initiatives des réviseurs figure le remplacement de *kaí* par *kaíge* pour traduire la particule hébraïque *gam*, « aussi ». Ainsi s'explique le qualificatif de « groupe *kaigé* » employé par D. Barthélemy pour désigner cette entreprise. L'auteur a publié les fragments des *XII*, trouvés dans le désert de Juda (*Devanciers*, p. 170-178). D'autres fragments du même parchemin ont été ultérieurement édités par B. Lifshitz. Une édition diplomatique paraîtra prochainement dans la collection des *Discoveries in the Judaean Desert*.

Antérieure à Aquila et à Symmaque, la révision *kaigé* est étroitement liée à Théodotion. On les distingue ici par souci de clarté. La révision *kaigé* répond à « un vaste effort de reprise en main de la Bible grecque qui s'est opéré au Ier siècle de notre ère sous l'égide du rabbinat palestinien » (*Devanciers*, p. 267). Peut-on préciser la datation ? On hésite sur celle du fragment découvert en 1952 : **vers 50** selon D. Barthélemy ; entre 50 av. et 50 apr. J.-C. selon d'autres (références bibliographiques chez K. G. O'Connell, *op. cit. supra* p. 153, p. 3, n° 8).

A propos du groupe *kaigé*, on ne peut parler d'une « œuvre » mais de textes plus ou moins retouchés par lui. La révision affecte les parties suivantes de la LXX : environ un tiers des *Règnes* (sections βγ et γδ, voir p. 175), la révision Théodotion de *Daniel*, les ajouts Théodotion à *Job* et ceux (souvent anonymes) à *Jérémie*, la sixième colonne des *Hexaples* quand elle présente véritablement le texte de Théodotion, la Quinta du *Psautier*, la révision des *XII*. En outre, les *Lamentations* et vraisemblablement le *Cantique des cantiques* ainsi que *Ruth* auraient été traduits — et non révisés — par le groupe *kaigé*. Enfin, une partie du *Psautier*, d'*Ézéchiel* et

de *2 Paralipomènes* manifeste des marques de cette révision. Ces livres constituent, selon D. Barthélemy, une « extension du groupe *kaigé* » (*Devanciers,* p. 47).

Le groupe *kaigé* se caractérise comme une **révision hébraïsante** qui rectifie le Vieux Grec selon un texte hébreu de type proto-massorétique (D. Barthélemy, « Les problèmes textuels... », *Études,* p. 240; K. G. O'Connell, *op. cit.,* p. 163). En outre l'exégèse rabbinique — et en particulier celle du rabbi Ishmael ben Elisha — détermine certaines initiatives des réviseurs : outre l'emploi de *kaíge,* D. Barthélemy mentionne une dizaine de traductions caractéristiques, inspirées par l'école de rabbi Ishmael (*Devanciers,* p. 48-80). Leur adoption produit parfois des formulations très rudes (ainsi l'emploi de *egó eimi* directement suivi d'un verbe à un mode personnel). Selon E. Tov, l'influence exercée par le rabbinisme sur la révision *kaigé* est moins forte que ne le dit D. Barthélemy. En 1972 ce dernier a lui-même réduit la liste des traductions typiques du groupe *kaigé* (« Les problèmes textuels... », *Études,* p. 268-269). Plusieurs auteurs ont défini, de manière plus ou moins convaincante, d'autres critères de cette révision (références bibliographiques chez P.-M. Bogaert, « Les études... », p. 181, et chez E. Tov, « Bibelübersetzungen », p. 177). Autre caractéristique : les réviseurs manifestent un certain souci de régularité dans le choix des équivalents entre l'hébreu et le grec. Ceux-ci sont souvent empruntés à la LXX du *Psautier* (D. Barthélemy, « Les problèmes textuels... », *Études,* p. 269). Sur le plan de ces équivalents, la révision ne manifeste pas encore la cohérence d'un Aquila. D. Barthélemy conclut que le groupe *kaigé* produit une recension « légère, [...] tâtonnante et pleine d'illogismes », tout comme le fait Théodotion, le seul membre non anonyme du groupe (« Redécouverte... », 1953, *Études,* p. 49).

En milieu juif le retentissement de cette entreprise paraît avoir été considérable. Adoptant le texte de ses adversaires juifs, Justin cite les *XII* sous leur forme révisée, non d'après la LXX. La notoriété de cette révision amène sans doute Origène à la consigner dans la Quinta des *Hexaples.* Enfin, la traduction copte des *XII* se fonde sur un substrat *kaigé* et non sur la LXX (*Devanciers,* p. 228-238). En Palestine, la révision connaît aussi une circulation dans les milieux chrétiens et Origène la substitue parfois à la LXX ancienne : pour certaines sections des *Règnes,* il place la révision *kaigé* dans la cinquième colonne (= LXX) de ses *Hexaples* (voir *infra* p. 163).

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, *Devanciers*; «Les problèmes textuels de 2 Sam 11, 2 - 1 Rois 2, 11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des "Devanciers d'Aquila"», 1972, *Études*, p. 218-254; «Prise de position...», *Études*, p. 255-288 (notamment p. 267-270). — W. R. BODINE, *op. cit.*, p. 155. — B. LIFSHITZ, «The Greek Documents from the Cave of Horror», *Israel Exploratory Journal* 12, 1962, p. 201-207. — K. G. O'CONNELL, *op. cit.*, p. 147. — J. D. SHENKEL, *op. cit.*, p. 177.

4. *Quinta, Sexta, Septima*

Dans ses *Hexaples* Origène cite d'autres révisions. Cependant, on en conserve peu de témoignages. Il est délicat de déterminer s'il s'agit de révisions continues. Sur ces révisions, voir p. 163.

5. *Josippos*

La marge du *Barberinianus gr.* 549 (= R 86) atteste, en *Jérémie,* certaines leçons attribuées à Josippos. On en possède quelques autres en *Josué, Règnes* et *Psaumes.* Ce réviseur aurait vécu en Syrie au V[e] siècle (B. Kipper). Ces gloses marginales appartiennent peut-être, non à une révision de la LXX, mais à un commentaire biblique. Le texte attribué à Josippos manifeste nettement l'influence de la Vulgate latine. R. Devreesse a proposé d'identifier la prétendue révision de Josippos à l'*ékdosis tō̂n hebraíōn* connue par Cyrille d'Alexandrie.

Bibliographie. R. DEVREESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, 1954, p. 130. — B. KIPPER, «Josipo tradutor grego quase desconhecido», *Revista di Cultura Biblica* 5, 1961, p. 298-307, 387-395, 446-456.

6. *Samariticon*

La mention de cette révision renvoie à deux réalités distinctes: une traduction grecque tantôt du Pentateuque samaritain, tantôt d'une version araméenne de ce dernier. Dans aucun des deux cas on n'a véritablement affaire à une révision de la LXX. Selon E. Tov, le Samariticon est la traduction d'une révision samaritaine de la LXX.

Bibliographie. P. GLAUE, A. RAHLFS, *Fragmente einer griechischen Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs, MSU* I. 2, Göttingen, 1911, p. 167-200. — E. TOV, «Pap. Giessen 13, 19, 22, 26: A Revision of the LXX?», *RB* 78, 1971, p. 355-383.

III. LES RECENSIONS CHRÉTIENNES

Les réviseurs juifs modifièrent le Vieux Grec pour en supprimer les inexactitudes ou pour l'adapter à l'évolution du texte hébreu. A ce double titre, ils enrichirent et infléchirent la tradition textuelle. Le projet des recenseurs chrétiens fut tout autre: face à la diversité des données manuscrites, ils cherchèrent à établir un bon texte. A la différence des réviseurs, ils ne créèrent rien mais firent des choix. Leur entreprise s'apparente à celle des éditeurs alexandrins qui établirent le texte d'Homère ou des Tragiques. Devenue Bible de l'Église, la LXX connut, selon Jérôme (préface aux livres des *Chroniques*), trois recensions: celle d'Origène en Palestine, celle de Lucien en Asie Mineure, celle d'Hésychius en Égypte. Toute la recherche a été influencée par cette assertion et s'est attachée à repérer dans la tradition textuelle une telle «*trifaria varietas*».

A. Les «Hexaples» et la recension d'Origène

Il convient de distinguer soigneusement ces deux travaux et de noter d'emblée l'importance sans égale exercée par la recension origénienne sur l'histoire du texte grec de la Bible.

1. Les «Hexaples»

Ce travail monumental occupe Origène pendant près de trente ans (215-245). «Il est permis de lui attribuer cette œuvre à la manière dont on attribue à un général la fortification d'une ville» (D. Barthélemy, «Origène et le texte de l'Ancien Testament», 1972, *Études*, p. 203-217). En effet Origène coordonne l'ouvrage collectif de tachygraphes et de copistes, et se réserve sans doute un rôle de supervision. Un seul homme n'aurait pu rédiger un ouvrage équivalant à un volume de plus de 6500 pages du format de celles du *Vaticanus (ibid.*, p. 211).

Comment se présentaient les *Hexaples*? Cette Bible était une synopse de six colonnes (d'où son nom d'«*Hexaples*»). Elle comprenait de gauche à droite: le texte hébreu en caractères hébraïques, sa transcription en caractères grecs, la révision grecque

d'Aquila, celle de Symmaque, l'édition de la LXX, la révision de Théodotion. Pour les *Psaumes*, il y avait deux colonnes supplémentaires comprenant deux autres révisions grecques : la Quinta et la Sexta. Il existe aussi une Quinta pour divers autres livres. Chaque ligne horizontale ne comprenait que quelques mots, parfois un seul.

Cette œuvre pose des problèmes considérables : on n'en conserve presque aucun fragment et Origène se montre avare de commentaires sur ses *Hexaples* (il n'emploie jamais le terme).

a. La **première colonne**, selon P. Nautin, constitue une vue de l'esprit. Malgré son absence dans les fragments conservés, on en admet généralement l'existence et l'on suppose qu'elle provient — ainsi que la seconde colonne — d'une synopse juive, ou bien antérieure, ou bien effectuée par des Juifs familiers de l'hébreu et du grec, auxquels Origène eut recours (P. Jay).

b. La **deuxième colonne** : cette transcription intégrale a suscité à juste titre des études et des interprétations nombreuses ; elle permettait aux chrétiens d'apprendre l'hébreu (H. M. Orlinsky) ; elle en facilitait la lecture grâce à la vocalisation absente de l'hébreu (J. A. Emerton). Considérons plutôt que, dans ce gigantesque dossier, Origène ne voulait pas se priver d'un accès à la lettre hébraïque : « C'est bien la parole de Dieu qu'Origène cherche à déchiffrer dans la Bible des Juifs comme en celle de l'Église » (D. Barthélemy, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », *Études*, p. 215). Pour la prononciation ancienne de l'hébreu, cette transcription présente un intérêt considérable.

c. La **cinquième colonne** contenait-elle le texte courant de la LXX (G. Mercati, *op. cit.* à la p. 145, t. I, p. XXXIV sq., P. Kahle, D. Barthélemy) ou la recension origénienne, à savoir un texte de la LXX rendu conforme à l'hébreu et doté de signes critiques (F. Field, *Hexaplorum*, I, p. LI-LII ; S. P. Brock ; I. Soisalon-Soininen) ? La forme de la LXX présente dans les fragments du Caire et de Milan incline en faveur de la première hypothèse (voir p. 165 sq.).

d. La **Quinta** : elle constituait la septième colonne des *Hexaples* et la cinquième traduction grecque (d'où son nom). C'est une édition anonyme de la LXX qu'Origène dit avoir trouvée près d'Actium. La marge du *Barberinianus gr.* 549 (= R 86) attribue à la Quinta des leçons qui proviennent, en fait, de l'« édition selon les Hébreux », traduction grecque largement inspirée par la *Vulgate* et les *Commentaires* de Jérôme (D. Barthélemy, « Quinta ou version selon les Hébreux ? », 1960, *Études*, p. 54-65). A-t-il existé une Quinta pour tous les livres ? Non sans doute pour le Pentateu-

que. Pour les *Règnes, Job* et le *Cantique des cantiques,* les *Hexaples* contenaient probablement une cinquième traduction. Le fait est attesté, dans le cas des *Psaumes,* par le palimpseste *Ambrosianus* O 39 sup. édité par G. Mercati. La Quinta présente parfois un texte de type *kaigé.* Pour les *XII,* elle contient un texte qu'on doit identifier à celui des fragments découverts dans le désert de Juda (= R 543; voir D. Barthélemy, *Devanciers,* p. 213-227). Dans le cas du *Psautier,* la Quinta témoigne également de la révision *kaigé* (H. J. Venetz, voir *supra* p. 155).

e. La **Sexta**: cette sixième version, anonyme comme la précédente, fut découverte dans une jarre près de Jéricho. Origène l'a introduite dans ses *Hexaples* sous forme d'une deuxième colonne supplémentaire. D'après Eusèbe de Césarée, il n'existait une Sexta que pour le *Psautier.* Jérôme mentionne son existence pour les *Petits Prophètes.* Pour l'*Exode,* les *Règnes,* le *Cantique* et *Job* on conserve, dans certains manuscrits, des leçons marginales tirées de la Sexta (F. Field, *Hexaplorum,* I, p. XLV). Jérôme considère la Sexta comme une œuvre juive. Cependant, à une occasion, il lui suppose une origine chrétienne: en *Habacuc* 3, 13, la Sexta mentionne dans son texte « Jésus-Christ ». En fait, elle possède probablement une origine juive et ce dernier lieu ne constitue pas une réelle objection (F. Field, *Hexaplorum,* I, p. XLV). Notre connaissance de la Sexta est très limitée. Aussi ne peut-on véritablement la caractériser.

f. La **Septima**: cette colonne semble une invention de Jérôme qui la mentionne pour *Job,* les *Psaumes,* les *Lamentations* et le *Cantique des cantiques.* On ne possède ni fragment ni citation de cette colonne hexaplaire.

g. Le problème des **Tétraples**: cette synopse de quatre colonnes (Aquila, LXX, Symmaque, Théodotion) aurait été composée par Origène avant les *Hexaples* (P. Nautin) ou après leur rédaction (opinion majoritaire, voir S. Jellicoe, *The Septuagint,* p. 113-114). Ils en seraient une édition simplifiée. Le premier, H. M. Orlinsky a mis en doute leur existence. Selon D. Barthélemy, les commentateurs anciens auraient compris à tort le terme technique « tétrasse », (Bible) « en quatre volumes », au sens de (Bible) « à quatre colonnes ». L'intérêt des exégètes chrétiens se concentrait sur les 4 dernières colonnes car elles étaient rédigées en grec. Dans son ouvrage, *Des poids et des mesures,* 19, Épiphane les aurait, de façon erronée, présentées comme un ouvrage d'Origène, distinct des *Hexaples* (D. Barthélemy, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », *Études,* p. 211-214).

Pourquoi Origène a-t-il composé les *Hexaples*? Il s'en explique de deux façons différentes. Tout d'abord, il a réuni les versions

«juives» pour mieux affronter les controverses avec les Juifs et y préparer les chrétiens : la perspective est nettement **polémique** (*Lettre à Africanus*, 9). Ailleurs, sa démarche est **scientifique :** altéré, le texte authentique demande à être restauré : «Il s'est produit une différence considérable entre les copies, soit par manque d'attention de certains copistes, soit par la présomption absurde de certains autres pour corriger ce qui est écrit, soit encore parce qu'en corrigeant ils ont ajouté ou retranché à leur guise» (*Commentaire sur Matthieu,* 15, 14, trad. P. Nautin, *op. cit.* à la p. 168, p. 348). Envisagés de la seconde façon, les *Hexaples* constitueraient le «dossier préparatoire» de la recension origénienne.

2. La recension origénienne

Pour la composer, Origène utilise les meilleurs exemplaires (*antigrapha*), mais surtout il indique les différences entre le grec et l'hébreu par des signes critiques empruntés aux philologues alexandrins : il marque d'un obèle les «plus» de la LXX par rapport au TM ; il comble les «moins» par des emprunts à la sixième colonne et les signale par un astérisque (*Commentaire sur Matthieu,* 15, 14 ; ce texte capital décrit, selon nous, la composition de la recension origénienne, non le texte de la cinquième colonne des *Hexaples*). Outre cette **équivalence quantitative,** Origène modifie l'**ordre des mots** pour le rendre conforme à celui de l'hébreu. Enfin il hébraïse la transcription des **noms propres.** Les travaux critiques ont établi ces deux derniers points (J. W. Wevers, *Text History of the Greek Genesis,* Göttingen, 1974, p. 59-61 pour l'ordre des mots ; *Text History of the Greek Numbers,* Göttingen, 1982, p. 61 pour l'hébraïsation des noms propres). Origène ne mentionne que le premier.

Malgré lui, Origène a contribué à rendre le texte de la LXX profondément **éclectique :**

a. Avant Jérôme, Origène se fait, à sa façon, le tenant de l'*hebraica veritas* : quand plusieurs manuscrits de la LXX divergent, il a tendance à retenir comme authentique la leçon qui concorde avec celle des réviseurs. Très probablement le manuscrit auquel il se fie a subi lui-même une révision hébraïsante. Ce faisant, Origène «laisse se perdre la vieille leçon difficile ou étrange qui avait motivé la retouche des recenseurs» (D. Barthélemy, *Études,* p. 208).

b. Les signes critiques avaient pour but de distinguer le Vieux Grec de ses révisions ultérieures. Cependant, au cours des siècles, ces signes furent mal reproduits. Pour *Daniel* on le remarque désormais, si l'on compare le *Chisianus* R VII 45 (= R 88) et le P. *Chester Beatty* IX (= R 967), récemment édité. L'un constitue la recension origénienne de ce livre (il fut longtemps notre seul témoin grec), l'autre le même texte mais antérieur à la recension d'Origène. Or, le P. 967 ne présente pas exactement «en plein» les passages obélisés par R 88 ni «en creux» les lieux marqués d'astérisques: huit siècles de transmission ont faussé la position des signes.

c. Ceux-ci ont progressivement cessé d'être reproduits par les scribes qui n'en comprenaient souvent plus le sens: si Origène reprenait les signes des philologues alexandrins, il en modifiait la signification et ouvrait la voie à des malentendus. La disparition de signes critiques aboutit à confondre les couches textuelles qu'Origène s'efforçait précisément de distinguer.

Comment s'est effectuée la **diffusion** de la recension origénienne? Elle n'a sans doute pas, ou peu, été copiée directement, car peu de manuscrits l'attestent de façon continue. Les scribes ont corrigé, avec un soin inégal, leurs exemplaires de la LXX à partir de cette recension ou de manuscrits eux-mêmes corrigés (S. P. Brock, «Bibelübersetzungen», p. 166). Des leçons tirées de cette recension se sont introduites dans presque tous les manuscrits de la LXX (E. Tov, «Bibelübersetzungen», p. 181).

Cette recension, pourtant si remarquable, a donc eu des conséquences très néfastes sur le plan textuel. D'abord Origène a parfois pris pour une forme «LXX» ce qui ne l'était pas. Ensuite le Vieux Grec et ses révisions se sont progressivement confondus en un texte éclectique. Enfin, du fait de sa notoriété, cette recension a contaminé — à des degrés divers — le reste de la tradition manuscrite.

Quels sont les témoins les plus marqués par la recension origénienne et ceux les mieux préservés de son influence? En somme, comment peut-on défaire l'écheveau textuel créé par la recension origénienne?

3. La diffusion des «Hexaples» et de la recension origénienne

Conservés dans la bibliothèque de Césarée de Palestine jusqu'à sa destruction par les Arabes en 640, les *Hexaples* furent sans doute copiés. On en conserve **deux témoins** très **fragmentaires** où man-

que la première colonne (= le texte hébreu). Ce sont les palimpsestes du Caire et de Milan, édités par C. Taylor (1900, voir *supra*, p. 145) et G. Mercati (1958, voir *supra*, p. 145). Dans les deux cas la colonne LXX ne comporte ni astérisque ni obèle et présente un texte « vulgaire » qui n'a rien de typiquement « origénien ». C'est la preuve que la recension origénienne est une œuvre distincte des *Hexaples*. Ces derniers constituaient un instrument trop considérable pour se prêter à une vaste diffusion.

La recension origénienne est surtout attestée par un témoin indirect : la **Syro-Hexaplaire** (voir p. 136). Cette traduction, très littérale, donne une image fidèle de la recension origénienne et reproduit ses signes critiques avec plus de soin que les manuscrits grecs. La traduction arménienne de la LXX se fonde également en partie sur un texte de type origénien. Presque tous les manuscrits grecs sont touchés par la recension origénienne, mais inégalement et d'une façon qui varie d'un livre biblique à un autre. Les témoins grecs les plus marqués par cette recension sont les suivants : les manuscrits en onciale Q (texte et marge), G, M, V, A, les manuscrits en minuscule c (= R 376), x (= R 426), 86, 88. Dans le livre d'*Isaïe*, le *Vaticanus* représente d'ordinaire la recension origénienne (J. Ziegler, *Isaias* Gö, p. 40). Pour certains livres, ainsi 1-2 Par, il est difficile d'identifier les témoins de la recension origénienne.

Sont étrangers à l'influence origénienne, du fait de leur ancienneté, presque tous les papyrus. Sauf exceptions, les manuscrits en onciale résistent assez bien a cette influence. C'est le cas, en particulier, du *Vaticanus* qui présente presque toujours un état textuel préhexaplaire. Malgré leur date tardive, certains témoins « lucianiques » conservent un texte de forme ancienne et non origénienne.

Bibliographie. S. P. BROCK, « Origen's Aim as a Textual Critic of the Old Testament », *Studia Patristica* 10, Berlin, 1970, p. 215-218 (= S. JELLICOE, *Studies*, p. 343-346). — M. CALOZ, *Étude sur la Septante origénienne du Psautier*, Fribourg, Göttingen, 1978. — C. COX, *Hexaplaric Material Preserved in the Armenian Version*, *SCS* 21, Atlanta, Géorgie, 1986. — G. DORIVAL, art. cité *supra* p. 145. — J. A. EMERTON, « The Purpose of the Second Column of the Hexapla », *JTS* 7, 1956, p. 79-87 (= S. JELLICOE, *Studies*, p. 347-355) ; « Were Greek Transliterations of the Hebrew O.T. used by Jews before the Time of Origen ? », *JTS* 21, 1970, p. 17-31 ; « A Further Consideration of the Purpose of the Second Column of the Hexapla », *JTS* 22, 1971, p. 15-28. — P. JAY, *L'Exégèse de saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe*, Paris, 1985. — G. JENSSEN, *Studies in Hebrew Historical Linguistics based on Origen's Secunda*, Louvain, 1982. — B. JOHNSON, *Die hexaplarische Rezension des 1 Samuelbuches der Sep-*

tuaginta, Lund, 1963. — P. KAHLE, «The Greek Bible Manuscripts Used by Origen», *JBL* 79, 1960, p. 111-118. — G. MERCATI, «D'alcuni frammenti esaplari sulla Va e VIa edizione greca della Bibbia», *ST* 5, 1901, p. 28-46; «Il problema della colonna II dell' Esaplo», *Bi* 28, 1947, p. 1-30 et 173-215 (= *Opere minori* 6, *ST* 296, Vatican, 1984, p. 223-293). — P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre,* Paris, 1977, p. 303-361. — H. M. ORLINSKY, «The Columnar Order of the Hexapla», *JQR* 27, 1936-1937, p. 137-149 (= S. JELLICOE, *Studies*, p. 369-381); «Origen's Tetrapla. A Scholarly Fiction?», 1952 (= S. JELLICOE, *Studies*, p. 382-391). — A. SCHENKER, *Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62,* OBO 8, Fribourg, Göttingen, 1975; *Psalmen in den Hexapla. Erste kritische und vollständige Ausgabe der hexaplarische Fragmente auf dem Rande der Handschrift Ottobonianus graecus 398 zu den Ps. 24-32,* Vatican, 1982.

B. La recension lucianique

Lucien d'Antioche vécut entre 250 et 312, date de son martyre. Il semble qu'il ait influencé Arius et les sectateurs de l'arianisme. Les témoignages anciens présentent de Lucien une image confuse et parfois critique: dans sa *Préface aux quatre évangiles,* Jérôme parle assez sévèrement des manuscrits associés au nom de Lucien (sur les notices anciennes consacrées à Lucien, voir B. M. Metzger, cité à la p. 171, p. 3-7).

1. Extension et témoins

Pour repérer cette recension, on s'est fondé sur deux critères:
— la parenté formelle des manuscrits avec le texte scripturaire cité par les Pères antiochiens, en particulier Jean Chrysostome et Théodoret (A. M. Ceriani);
— la mention dans la marge des manuscrits des lettres *kaì* λ ou, dans la Syro-Hexaplaire, de la lettre *lomad,* abréviations de *kaì ho loukianós* (F. Field).

Le premier, P. A. de Lagarde a reconstruit la recension lucianique et en a proposé une édition qui comportait la moitié de l'AT. Néanmoins, l'établissement de cette recension pose de grosses difficultés. D'abord A. Rahlfs a montré que P. A. de Lagarde avait pris pour lucianiques des manuscrits qui ne l'étaient qu'en partie. De ce fait son édition reflète mal la recension lucianique. Le caractère lucianique de chaque manuscrit doit être éprouvé, livre par

livre. Ensuite A. Rahlfs a établi que Théodoret présente un texte lucianique mais avec de notables exceptions dans les livres historiques (*Septuaginta-Studien,* I). Enfin l'abréviation λ̥ est ambiguë : selon certains, elle signifie *kaì hoi loipoí,* « les autres traducteurs », c'est-à-dire les réviseurs juifs (H. Dörrie, D. Barthélemy) ; d'après d'autres, elle désigne véritablement Lucien (G. Mercati). J. Ziegler a mis en évidence l'ambiguïté du signe : le codex *Barberinianus gr.* 549 contient, dans les *XII,* 55 fois l'abréviation ; dans 22 cas, elle signifie « Lucien » ; dans 23 cas, elle désigne « les autres » (réviseurs).

En dépit de ces incertitudes, le travail des éditeurs modernes permet les conclusions suivantes :

a. Pour le Pentateuque, on ne peut déceler l'existence d'une recension lucianique (J. W. Wevers, *Text History of the Greek Genesis,* p. 175, *Text History of the Greek Deuteronomy,* p. 30).

b. P. A. de Lagarde puis A. Rahlfs ont déterminé les témoins lucianiques pour les livres historiques (B. M. Metzger, p. 10-12).

c. Cette recension apparaît plus nettement dans les livres prophétiques. Cependant, les données textuelles résistent à toute schématisation. Ainsi, pour *Isaïe,* la famille lucianique comporte un groupe principal, puis trois sous-groupes, plus un certain nombre de « manuscrits lucianisés ». Jean Chrysostome et Théodoret ne s'associent régulièrement à aucun de ces groupes. Parfois, ils attestent seuls la leçon lucianique (J. Ziegler, *Isaias* Gö, p. 73-82).

d. Pour *1 Esdras* et *Maccabées,* la recension lucianique est assez bien identifiée (ainsi dans les éditions de R. Hanhart). En revanche, elle l'est moins nettement pour les Écrits (sauf le *Siracide*) : les citations des Antiochiens offrent quantitativement moins de repères. Par ailleurs, quand ces livres bibliques ne possédaient plus de substrat hébreu, Origène ne les recensa pas. Or, Lucien s'inspire d'Origène et les emprunts qu'il fait au matériel hexaplaire permettent souvent d'identifier sa propre recension.

2. Lucien et proto-Lucien

Parfois difficile à détecter dans les manuscrits, la recension lucianique pose une véritable énigme : elle atteste tantôt un texte postérieur à la recension origénienne et influencé par elle, tantôt un état textuel particulièrement ancien. On le remarque de quatre façons : dans les *Règnes,* la recension lucianique repose sur un substrat hébreu proto-massorétique, dont Qumrân fournit désormais des

attestations. Ensuite, A. Mez a le premier noté que la Bible utilisée par Flavius Josèphe reproduisait fidèlement le texte de la recension lucianique, non celui du *Vaticanus*. « Le texte de Josèphe, précise H. St J. Thackeray, présente uniformément un texte lucianique de *1 Samuel* à *1 Maccabées* » (*Josephus, The Man and the Historian*, New York, 1929, p. 85). Or, Flavius Josèphe écrit ses *Antiquités* vers 93-94, soit deux siècles avant l'œuvre de Lucien. Troisième indication : Justin Martyr et certains papyrus anciens de la LXX présentent des lectures lucianiques. Enfin, la *Vetus Latina* atteste nettement une LXX « lucianique ». Sur tous ces points, B. M. Metzger, p. 31-35, donne un excellent état de la question.

Il a donc existé, au plus tard au Ier siècle de notre ère, un texte proto-lucianique que recensa ultérieurement le personnage que la tradition identifie à « Lucien ».

3. *Points de vue actuels sur la recension lucianique*

Ils sont au nombre de quatre :

a. Les accords entre les témoins lucianiques et Flavius Josèphe sont limités et la couche ancienne de la recension lucianique très réduite (A. Rahlfs).

b. Il n'existe pas de recension lucianique. On doit parler de « texte antiochien ». Il atteste tantôt la LXX ancienne, tantôt celle-ci remaniée à partir des *Hexaples* (D. Barthélemy, voir *infra* p. 185).

c. Le Vieux Grec a d'abord été recensé d'après un texte de type palestinien (la recension proto-lucianique qui en résulte date du Ier siècle avant notre ère). Vers 320, Lucien recensa le texte proto-lucianique en fonction du texte massorétique (F. M. Cross).

d. Il existe deux couches grecques dans tous les livres et, en particulier, dans les *Règnes :* la forme proto-lucianique témoigne du Vieux Grec ou d'un état textuel particulièrement ancien. Lucien recensa celle-ci plusieurs siècles plus tard (E. Tov). Une telle thèse se situe entre celles de D. Barthélemy et de F. M. Cross.

4. *Caractéristiques*

Tout d'abord, Lucien (ou l'auteur de cette recension) **comble les lacunes** du grec par rapport au TM. Il recourt tantôt à la recension origénienne, tantôt aux révisions juives auxquelles il semble avoir

directement accès. Il manifeste une certaine prédilection pour Symmaque (J. Ziegler, *Dodekapropheton* Gö, p. 84, *Ezechiel* Gö, p. 52). Restent les cas où Lucien paraît avoir lui-même corrigé le grec sur l'hébreu. Sur ce point, J. Ziegler a marqué son scepticisme et écrit en 1957 : « Lucien n'a vraisemblablement jamais examiné le texte hébraïque » (*Ieremias* Gö, p. 86). La mauvaise place de certains ajouts corrobore l'idée que Lucien possédait une connaissance précaire de l'hébreu. En second lieu, la recension lucianique présente une grande abondance de **doublets** : la leçon hébraïsante ne remplace pas celle de la vieille LXX mais est insérée à côté d'elle (J. Ziegler, *Isaias* Gö, p. 86, *Dodekapropheton* Gö, p. 85-86). En troisième lieu, Lucien apporte des **modifications explicatives** : il emploie des noms propres au lieu de pronoms ; il remplace divers termes par des synonymes. Plus généralement, ses initiatives sont **d'ordre stylistique et grammatical.** Parmi elles, on remarque un bon nombre de corrections atticisantes (J. Ziegler, *Ieremias* Gö, p. 91-92). En dépit des corrections hébraïsantes — souvent hors de propos —, « les lois de la stylistique grecque avaient pour Lucien une bien plus grande importance et ont commandé la plus grande partie de ses interventions » (D. Barthélemy, *Études,* p. 245). La recension lucianique s'apparente à la forme antiochienne du NT : « Il n'est pas une caractéristique célèbre du NT antiochien qui ne puisse trouver son illustration dans l'AT lucianique » (J. H. Hart, *The Text of Acts,* Cambridge, 1926, p. 283).

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, « La "recension lucianique" », 1972, *Études,* p. 243-254. — H. DÖRRIE, « Zur Geschichte der LXX im Jahrhundert Konstantins », *ZNTW* 39, 1940, p. 57-110. — N. FERNÁNDEZ MARCOS, « Theodoret's Biblical Text in the Octateuch », *BIOSCS* 11, 1978, p. 27-43 ; « The Lucianic Text in the Books of Kingdoms : From Lagarde to the Textual Pluralism », *Studies Wevers,* p. 161-174. — B. FISCHER, « Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher », 1951, *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte,* Fribourg-en-Brisgau, 1986, p. 9-17. — G. MERCATI, « Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di san Luciano », *Bi* 24, 1943, p. 1-17 (= *Opere Minori* 6, *ST* 296, Vatican, 1984, p. 99-113). — B. M. METZGER, « The Lucianic Recension of the Greek Bible », *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism,* Leyde, 1963, p. 1-42 (= S. JELLICOE, *Studies,* p. 270-291). — A. MEZ, *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V-VII der Archäologie,* Bâle, 1895. — A. RAHLFS, « Lucians Rezension der *Königsbücher* », 1911, *Septuaginta-Studien,* p. 361-658. — E. TOV, « Lucian and Proto-Lucian. Towards a New Solution of the Problem », *RB* 79, 1972, p. 101-113. — E. C. ULRICH, « The History of the Problem », *The Qumran Text of Samuel and Josephus, HSM* 19, Missoula, Montana, 1978, p. 15-38. — J. W. WEVERS, « A Lucianic Recension in Genesis ? », *BIOSCS* 6, 1973, p. 22-35.

C. La recension d'Hésychius

Sur Hésychius les notices anciennes sont assez vagues et la fréquence du nom rend délicate toute identification. Peut-être faut-il, avec Eusèbe, voir en Hésychius l'évêque d'Égypte qui mourut au début du IVe siècle, victime de Dioclétien (H. B. Swete, *Introduction,* p. 79).

La critique a mis de plus en plus en doute l'existence de cette recension. On a renoncé à l'identifier au texte du *Vaticanus* ou de l'*Alexandrinus.* H. Dörrie parle d'une recension « presque légendaire » (art. cité *supra* p. 171, p. 106). Pour les éditeurs de Göttingen, « la recension d'Hésychius demeure non identifiée » (J. W. Wevers, « The Göttinger Septuagint », *BIOSCS* 8, 1975, p. 22). En revanche, A. Vaccari et S. Jellicoe ont tenté de la repérer et sont arrivés à des conclusions distinctes. Pour S. Jellicoe, la recension d'Hésychius serait perceptible dans le *Vaticanus.* La valeur inégale de son texte ainsi que l'absence d'1-4 *Maccabées* manifesteraient les limites d'une recension que vint contrarier la persécution antichrétienne. Selon A. Vaccari, la traduction arabe de *Daniel*-Théodotion repose sur un type textuel alexandrin ; ce dernier fournirait des renseignements sur la recension hésychienne. Aucune des deux hypothèses n'est véritablement convaincante. Plutôt que de recension d'Hésychius, il vaut mieux parler tout au plus d'une recension alexandrine, dont on trouve peut-être l'écho chez les Pères alexandrins. Une meilleure connaissance du texte de leurs citations permettra éventuellement de mieux définir cette recension. Actuellement, les études précises dont on dispose aboutissent à des résultats négatifs : quand il cite le *Deutéronome,* Cyrille n'atteste pas une forme textuelle qu'on puisse identifier à la recension hésychienne.

Bibliographie. C. COX, « Cyril of Alexandria's Text for Deuteronomy », *BIOSCS* 10, 1977, p. 31-51. — S. JELLICOE, « The Hesychian Recension Reconsidered », *JBL* 82, 1963, p. 409-418. — A. VACCARI, « The Hesychian Recension of the Septuagint », *Bi* 46, 1965, p. 60-66 (= S. JELLICOE, *Studies*, p. 336-342).

D. Recensions anonymes de la Septante

Dans une partie de sa tradition textuelle, l'œuvre de Philon d'Alexandrie manifeste une révision de la LXX. Les manuscrits U

et F contiennent des citations du Pentateuque distinctes de la LXX. Selon P. Katz, ils attesteraient une recension (désignée par la lettre R) reproduisant les caractères de la recension R repérée par A. Rahlfs dans les *Juges, Ruth* et les *Règnes*, ainsi que ceux de la recension C isolée par M. L. Margolis en *Josué*. Cette recension proviendrait de Constantinople ou d'Asie Mineure. Selon D. Barthélemy, le retoucheur des citations bibliques de Philon est un Juif de l'entourage d'Origène; il utilise la révision d'Aquila.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le "Commentaire allégorique"?», 1966, *Études*, p. 140-173. — P. KATZ, *Philo's Bible*, Cambridge, 1950. — M. L. MARGOLIS, «Specimen of a New Edition of the Greek Joshua», 1927, dans S. JELLICOE, *Studies*, p. 434-450. — A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien*, III.

IV. ÉCARTS PRINCIPAUX ENTRE LA SEPTANTE ET LE TEXTE MASSORÉTIQUE (LIVRE PAR LIVRE)

Les divergences procédant d'une vocalisation de l'hébreu autre que celle du TM seront examinées au chapitre V. On envisagera ici les écarts qui supposent, dans l'original, un substrat différent du TM. On s'attachera aux points les plus importants:
— les abrègements et les expansions,
— les inversions dans l'ordre des chapitres, parfois des versets,
— les cas où la LXX atteste deux traditions textuelles distinctes.

La **fin de l'Exode** (chap. 35-40). La version grecque de ce livre présente un net contraste. Les institutions cultuelles sont décrites deux fois dans l'*Exode*. Or, la première fois (chap. 25-31), la LXX concorde assez exactement avec le TM. En revanche, dans la seconde formulation, les deux textes diffèrent considérablement: certains éléments présents dans le TM sont absents de la LXX (Ex 35, 8; 37, 25-28; 40, 6, 8, 11). Le chapitre 36, 8-34 offre en grec une forme abrégée. En outre les détails ne sont pas exposés dans le même ordre. Cela vaut surtout pour les habits du grand prêtre (TM 39 = LXX 36, TM 39 fin = LXX 39 début). Seuls des témoins marqués par la recension origénienne attestent l'ordre du TM (F^b, G, quelques manuscrits en minuscule, la Syro-Hexaplaire et deux versions filles, cf. A. E. Brooke-N. McLean, «Appendix to Exodus», t. I, 2, p. 295-304). On trouvera des détails

sur les correspondances entre le grec et l'hébreu chez H. B. Swete (*Introduction*, p. 231-232, 234-236) et dans la *BHS* 2 (sur Ex 36, 8).

L'hypothèse d'un substrat distinct du TM semble écartée : les différences doivent être mises au compte du traducteur (A. H. Finn). Selon D. W. Gooding, les cinq derniers chapitres ne sont pas l'œuvre d'un deuxième traducteur (contrairement à une thèse souvent avancée). Le même traducteur, déjà négligent à l'égard des détails techniques de la première description, multiplie dans la seconde les libertés envers l'hébreu ; à cet égard il fait songer au traducteur de *Job*. Le traducteur de l'*Exode* a suivi l'ordre des chapitres attesté par le TM. Un éditeur ultérieur — mais antérieur à Origène — a pris la liberté de les réagencer d'une façon qui lui semblait logique.

Bibliographie. A. H. FINN, « The Tabernacle Chapters », *JTS* 16, 1914-1915, p. 449-482. — D. W. GOODING, *The Account of the Tabernacle*, Cambridge, 1959.

Deutéronome

Début du Shema (6, 4). Cette pièce liturgique majeure est précédée, dans la LXX, par un verset emprunté à Dt 4, 45. Ce dernier sert d'introduction au Décalogue. Le papyrus hébreu *Nash* (du IIe siècle avant notre ère) atteste un semblable rapprochement. A un stade ancien de la liturgie, on lisait probablement le Décalogue avant le Shema (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1962[4], p. 24).

Fin du Cantique de Moïse (32, 43). La LXX présente six stiques de plus que le TM, en partie attestés dans un texte hébreu de Qumrân. Il s'agit sans doute de doublets et, dans un cas, d'une allusion au Ps 96, 7. La recension origénienne ne corrige pas le *textus receptus* d'après l'hébreu.

Bibliographie. P.-M. BOGAERT, « Les trois rédactions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moïse (Dt 32, 43) », N. LOHFINK (éd.), *Deuteronomium*, Louvain, 1985, p. 329-340.

Josué

Doubles textes. A. Rahlfs édite séparément le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus* aux chapitres 15, 21-62 et 18, 22-19, 45 (description du territoire de Juda, de Benjamin, de Siméon). L'*Alexandrinus* atteste une hébraïsation des noms propres, absente du *Vaticanus*.

« Plus » et « moins ». Au chapitre 20, les v. 4-6, présents dans le TM, ne le sont pas dans la LXX. Ils concernent l'institution de villes-refuges pour les meurtriers. Sans doute la LXX se fonde-t-elle sur un modèle plus bref que le TM. Le chapitre 21, 36-37 contient une

liste de cités. La LXX présente un « plus » par rapport au TM. En fait, les manuscrits hébreux les plus anciens omettent ces versets, les autres non. Certains manuscrits grecs sont ici dotés d'un obèle.

Bibliographie. A. AULD, « Joshua : The Hebrew and Greek Texts », *VTSuppl.* 30, Leyde, 1979, p. 1-14. — L. J. GREENSPOON, *Textual Studies in the Book of Joshua*, *HSM* 28, Chico, Californie, 1983. — H. M. ORLINSKY, « The Hebrew Vorlage of the Septuagint of the Book of *Joshua* », *VTSuppl.* 17, 1969, p. 187-195. — E. TOV, « The Growth of the Book of Joshua in the Light of the Evidence of the LXX Translation », *Studies in Bible*, S. JAPHET (éd.), Jérusalem, 1986, p. 321-340.

La transition entre Josué et Juges. Les derniers versets de Josué sont disposés de manière différente dans les deux textes. Plus important, le grec contient un supplément de 15 lignes ; elles possèdent leur équivalent en divers lieux des *Juges*. Probablement ces lignes formaient-elles la jointure entre *Josué* et *Juges*. Dans la tradition massorétique, les deux premiers chapitres des *Juges* auraient été ajoutés pour fournir au livre une introduction historico-philosophique.

Bibliographie. A. ROFÉ, « The End of the Book of *Joshua* according to the Septuagint », *Henoch* 6, 1982, p. 18-36.

Juges

A. Rahlfs édite un double texte : l'*Alexandrinus* dans la partie supérieure de la page, le *Vaticanus* dans sa partie inférieure. Le *Vaticanus* appartient, pour ce livre, à la révision *kaigé*. L'*Alexandrinus* reflète la recension origénienne. Il présente un texte « plein » avec certains éléments sans parallèle dans le TM. A et B ne dérivent pas de deux traductions indépendantes mais attestent deux états d'une histoire textuelle particulièrement complexe. Les deux manuscrits conservent des éléments anciens. Les meilleurs témoins du Vieux Grec sont, dans les *Juges*, la recension lucianique et la vieille latine (W. R. Bodine, voir p. 155).

1-2 **Règnes**

Dans les travaux critiques consacrés à la LXX, les livres des *Règnes* sont divisés en cinq sections. A la suite de H. St J. Thackeray (« The Greek Translators of the Four Books of Kings », *JTS* 8, 1907, p. 262-278), on désigne ces sections par les lettres suivantes (en caractères grecs) : a (1 R), bb (2 R 1-9, 13), bg (2 R 10, 1-3 R 2, 11),

gg (3 R 2, 12-21), gd (3 R 22-4 R). H. St J. Thackeray faisait débuter la section bg en 2 R 11, 2. J. D. Shenkel a montré qu'elle commençait au chapitre précédent (*op. cit.* à la p. 177, p. 117-120).

Additions et omissions. Le grec présente un texte plus long que le TM. Néanmoins, ce dernier contient également des éléments absents de la LXX. Le grec paraît reposer sur un substrat différent du TM et apparenté à 4Q Sam[a].

Fin du Cantique d'Anne (1 *Règnes* 2). Les v. 8-9a du TM sont absents de la LXX. L'expression plus brève qui les remplace semble une récriture harmonisante. Au v. 10, la LXX contient 6 stiques sans équivalent dans le TM. Ils sont empruntés — avec des écarts mineurs — à *Jérémie* 9, 22-23.

La version courte de l'histoire de Goliath (1 *Règnes* 17-18). Elle comprend 50 versets de moins que dans le TM. Les éléments suivants sont absents de la LXX: David devant Saül (1 *Règnes* 17, 55-18, 5), calculs de Saül pour faire périr David (1 *Règnes* 18, 10-11, 17-19). Plus globalement, la présentation de David n'est pas la même dans les deux textes.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, D. W. GOODING, J. LUST, E. TOV, *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism,* Fribourg, Göttingen, 1986. — J. LUST, «The Story of David an Goliath in Hebrew and in Greek», *EThL* 59, 1983, p. 5-25. — S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts, OBO* 57, Göttingen, Fribourg, 1984. — H. J. STOEBE, «Die Goliathperikope I Sam XVII 1-XVIII 5 und die Textform der Septuaginta», *VT* 6, 1956, p. 397-413.

3-4 Règnes

En dehors des données chronologiques, la LXX diffère du TM dans les chapitres consacrés à Salomon, Jéroboam et Achab. D. W. Gooding attribue la plupart de ces écarts aux initiatives exégétiques du traducteur. 3 *Règnes* 2, 35a-o et 46a-l présentent deux résumés du règne de Salomon. Ils n'ont pas d'équivalents dans le TM mais réunissent des versets présents dans le livre. Le premier texte est marqué d'un obèle par la Syro-Hexaplaire, le second est omis par celle-ci, l'*Alexandrinus,* l'Arménien et par le manuscrit *Urbinas gr.* 1 (= R 247). En 3 *Règnes* 8, 53a le grec contient un petit cantique de quatre stiques consacré à la dédicace du Temple. Le v. 53a, absent du TM, reprend des éléments des v. 12-13 (omis par le Vieux Grec) mais en propose une formulation poétique et élargie. Les derniers mots (*en biblío tễs oidễs*) feraient allusion au *sepher hayyashar* de

Jos 10, 13 et de 2 R 1, 18 (sur ce point, voir J. A. Montgomery, H. S. Gehman, *The Books of Kings, ICC*, Édimbourg, 1951, p. 191-195). On trouve dans la LXX deux résumés du règne de Jéhosaphat (3 *Règnes* 16, 28a-h et 22, 41-50). Le TM n'atteste que le second. La Syro-Hexaplaire, l'*Alexandrinus* et l'arménien omettent le premier récit, le texte lucianique le second (de même le *Vaticanus* pour les 4 derniers versets). 3 *Règnes* 12 pose sans doute le problème le plus délicat : la LXX contient une double narration de l'accession de Jéroboam au royaume d'Israël. Le deuxième récit (12, 24a-z) présente des éléments distincts et même contradictoires par rapport au premier. J. Debus a pu en faire une rétroversion en hébreu. Il semble qu'il ait existé deux traditions textuelles relatives au schisme entre Juda et Israël. Le TM dépendrait de l'une d'elles, tandis que la LXX les auraient intégrées toutes deux, à l'exception de l'*Alexandrinus*, de divers manuscrits en minuscule, de la Syro-Hexaplaire et de l'Arménien qui omettent la seconde.

Le règne de Joram est résumé en 4 *Règnes* 1, 18a-d. Absent du TM, ce développement est marqué d'un obèle dans la Syro-Hexaplaire et le manuscrit *Mosquensis gr.* 31 (= R 127). Cependant, on note un « plus » très surprenant après 18d dans les témoins marqués par l'hébreu (cf. A. E. Brooke, N. McLean, *ad loc.*).

Bibliographie. J. DEBUS, « Die Sünde Jerobeams », *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 93, 1967, p. 55-65. — D. W. GOODING, « The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power », *VT* 17, 1967, p. 173-189 ; « Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns », *Textus* 7, 1969, p. 1-29 ; *Relics of Ancient Exegesis. A Study of the Miscellanies in 3 Reigns 2*, Cambridge, 1976. — R. P. GORDON, « The Second Septuagint Account of Jeroboam : History or Midrash ? », *VT, Jubilee Number*, Leyde, 1985, p. 368-393. — J. D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Cambridge, Massachusetts, 1968. — J. C. TREBOLLE-BARRERA, « Jeroboán y la Asamblea de Siguén », *Estudios Bíblicos* 38, 1979-1980, p. 189-220. — J. W. WEVERS, « Exegetical Principles Underlying the LXX Text of I Kings II : 12-XXI : 43 », *OTS* 8, 1950, p. 300-322.

1-2 Paralipomènes

En 1 *Paralipomènes* 1, 11-16, le Vieux Grec, représenté par le *Vaticanus*, abrège la généalogie des fils de Cham : il ne mentionne que Koush et ses descendants mais écarte les trois autres fils de Cham et leur postérité. Un peu plus loin, aux v. 17-23, le TM atteste deux listes des descendants de Sem. Le Vieux Grec ne conserve que la seconde, plus brève que la précédente. En 2 *Paralipomènes* 35, 19a-d, 36, 2a-c, 5a-d les « plus » de la LXX reproduisent respectivement 4 *Règnes* 23, 24-27, 31b-33, 24, 1-4.

2 Esdras

Aux chapitres 21 et 22 (TM *Néhémie* 11 et 12), la liste des princes et des Lévites est plus courte dans la LXX que dans le TM. La LXX présenterait une forme textuelle plus ancienne (A. Alt, «Bemerkungen zu einigen judäischen Ortslisten des AT», *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* II, Munich, 1953, p. 289-305).

Le texte «plein» d'Esther

Il se distingue du TM par de longues additions (notées de A à F dans les traductions modernes). A l'exception du rêve de Mardochée, Flavius Josèphe les mentionne au livre XI de ses *Antiquités.* On a longtemps dénié à ces éléments un original sémitique. Selon C. C. Torrey, ils dériveraient d'un substrat araméen, abrégé dans la forme massorétique. La critique préfère voir dans les deux formes textuelles du grec (LXX, texte «lucianique») le reflet d'une recension du TM, non d'un état antérieur à celui-ci (voir aussi chap. III, p. 84).

Bibliographie. J. Cl. HAELEWYCK, «Le texte dit "lucianique" d'Esther. Son étendue et sa cohérence», *Le Muséon* 98, 1985, p. 5-44. — C. A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions,* New York, 1977. — C. C. TORREY, «The Older Book of Esther», *HTR* 37, 1944, p. 1-40. — *Studies in the Book of Esther, Selected with a Prolegomenon by C. A. Moore,* New York, 1982.

Tobit

A Rahlfs et R. Hanhart ont édité séparément ses deux formes textuelles. G^{I} est représentée par la quasi-totalité des manuscrits grecs, G^{II} par le *Sinaiticus,* la vieille latine et en partie — R. Hanhart l'a établi — par un manuscrit en minuscule (voir p. 200). Révisée sur G^{II}, G^{I} s'est imposée dès le IVe siècle en raison de sa qualité littéraire. Il existe, en outre, une troisième forme (G^{III}) moins répandue que les deux précédentes.

Bibliographie. P. KAESELAERS, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie,* Fribourg, Göttingen, 1982. — J. D. THOMAS, «The Greek Text of Tobit», *JBL* 91, 1972, p. 463-471.

Le Psautier

Du Ps 9 au Ps 147, la numérotation de la LXX diffère de celle du TM. Celle du grec est généralement inférieure d'une unité à

celle de l'hébreu massorétique. Peut-être la numérotation du grec est-elle originale : les Ps 9 et 10 (= LXX 9) constituent un seul poème en forme d'acrostiche. Plusieurs manuscrits hébreux réunissent, comme la LXX, les Ps 114 et 115.

Dans la LXX les titres des psaumes sont plus nombreux et plus développés que dans le TM. Ces ajouts, relativement tardifs, sont pour la plupart d'origine juive et décrivent l'usage du *Psautier* dans la liturgie juive.

Bibliographie. L. Delekat, « Probleme der Psalmenüberschriften », *ZAW* 35, 1964, p. 269-280. — A. van der Kooij, « On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms », *VT* 33, 1, 1983, p. 67-74.

Proverbes

Dans les sections dites IV et V (chap. 24-29), les recueils sont disposés dans un ordre différent. Sans doute le traducteur a-t-il mal compris les rapports entre les cycles de *Proverbes*. Plus important, le grec présente des additions substantielles. Elles sont d'origine parfois païenne ou chrétienne, souvent juive (emprunts à d'autres livres de la LXX). Certains écarts viennent peut-être d'un original plus complet que le TM (H. B. Swete, *Introduction*, p. 255).

La forme brève de Job

Le Vieux Grec est plus court que le TM (389 stiques de moins, soit environ un sixième). Le traducteur serait un Alexandrin féru de culture classique. Il destinerait son œuvre à un vaste public et éliminerait les passages qui ne se prêtent pas à son projet. On lui attribue pourtant la longue addition finale (42, 17 a-e).

Bibliographie. J. Ziegler, « Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job », *Sylloge*, 1934, p. 9-28.

Le Siracide

Tous les manuscrits grecs sont marqués par l'inversion des chapitres 30, 25-33, 16a et 33, 16b-36, 10, due à l'interversion de deux cahiers de 160 stiques (A. Rahlfs, *Septuaginta, ad* 30, 25). « La vieille version latine, devenue vulgate, puisque Jérôme n'a pas traduit ce livre, a permis de restituer sans conjecture l'ordre original et, plus récemment, les fragments hébreux de la Geniza du Caire l'ont confirmé » (P.-M. Bogaert, « Les études... », p. 186).

Les XII

Leur ordre n'est pas identique dans la LXX et le TM. La LXX lit successivement Os, Am, Mi, Jl, Ab, Jon, Na, Ha, So, Ag, Za,

Ml. Le TM présente l'ordre suivant : Os, Jl, Am, Ab, Jon, Mi, Na, Ha, So, Ag, Za, Ml. Quoique lacunaire, le fragment des *XII* (= R 943) atteste très probablement l'ordre du TM : *Jonas* précède *Michée* (D. Barthélemy, *Devanciers,* p. 170-171).

Le cantique d'Habacuc (3, 1-19) : à côté de la tradition majoritaire, cinq manuscrits contiennent un texte différent. Seul J. Ziegler édite ce texte (*Dodekapropheton* Gö, p. 273). Sur Ha 3, voir p. 100.

La forme brève de Jérémie

« Il n'y a pas beaucoup de parties de l'AT où les variantes entre le grec et l'hébreu soient aussi étendues qu'en Jérémie » (W. R. Smith, *The OT in the Jewish Church,* Londres, 1908[2]). Grâce à 4QJér[b], on sait que la version grecque, plus courte de 2700 mots que le TM, repose sur un substrat différent de celui-ci. Outre ces données quantitatives, la LXX dispose les oracles contre les nations à une autre place et dans un ordre différent : les chapitres 46 à 51 du TM sont placés dans le grec à la suite de 25, 13. Enfin, les chapitres 10 et 23 manifestent des différences importantes dans l'agencement des éléments. Celles-ci possèdent des incidences fondamentales, ainsi dans le TM « l'occultation du rôle de Baruch au profit de celui de Jérémie » (P.-M. Bogaert, « De Baruch à Jérémie »). *Jérémie* a constitué, ces dernières années, le cas type sur lequel la critique a élaboré les principes d'une comparaison entre le grec et l'hébreu. Les travaux de P.-M. Bogaert et de E. Tov ont une importance qui dépasse largement le cas de ce livre.

Bibliographie. P.-M. BOGAERT, « De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie », *Le Livre de Jérémie,* P.-M. BOGAERT (éd.), Louvain, 1981, p. 168-173 ; « Les mécanismes rédactionnels en Jér 10, 1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments », *ibid.,* p. 222-238. — E. TOV, « Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah », *ibid.,* p. 145-167 ; « L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie », *RB* 79, 1972, p. 188-199 ; *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8, HSM* 8, Missoula, Montana, 1976 ; « The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History », J. TIGAY (éd.), *Empirical Models for the Development of the Hebrew Bible,* Philadelphie, 1985, p. 211-237.

Ézéchiel

La version grecque de ce livre diffère du TM sur des points importants. On s'en aperçoit mieux depuis la publication presque complète du P. *Chester Beatty* IX (= R 967) qui restitue la forme

originale des derniers chapitres : comme l'avait justement conjecturé H. St J. Thackeray, les grands onciaux ont été marqués, dans la seconde partie du livre, par une révision hébraïsante (*The Septuagint*, p. 118-129). Les écarts principaux sont les suivants :

— Chap. 7 : le TM offre une rédaction longue, qui constitue une « relecture circonstanciée de la rédaction courte » sur laquelle repose la traduction grecque (P.-M. Bogaert, « Les deux rédactions »).

— L'ordre des chapitres : le P. 967 confirme la disposition présente dans un manuscrit de la *Vetus Latina* : le codex de Wurzbourg (VIe siècle). On lit successivement : 36 (1-23a), 38 et 39, 37, 40-48. Sans doute une telle disposition s'appuie-t-elle sur un hébreu différent du TM (J. Lust) et restitue-t-elle la forme du Vieux Grec.

— « L'oracle du cœur neuf » (36, 23b-38) : il représente la différence la plus notoire. Ce passage est absent du P. 967 et du codex latin de Wurzbourg). Ils attesteraient le Vieux Grec, composé sur un hébreu plus court que le TM. De fait, l'ajout révèle des différences de style par rapport aux autres chapitres (P. Katz, *The Text,* p. 273). Selon d'autres, la lacune de 967 et de ce manuscrit latin appartient à un état secondaire de la tradition textuelle (V. Spottorno).

Bibliographie. P.-M. BOGAERT, art. cité p. 140 ; « Les deux rédactions conservées (LXX et TM) d'Ézéchiel 7 », J. LUST (éd.), *Ezekiel and his Book*, Louvain, 1986, p. 21-47. — J. LUST, « The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text. The Shorter and Longer Texts of Ezekiel », *ibid.*, p. 7-20 ; « Ezechiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript », *CBQ* 43, 1981, p. 517-533. — L. J. MCGREGOR, *The Greek Text of Ezechiel. An Examination of Its Homogeneity*, *SCS* 18, Atlanta, Géorgie, 1985. — M. V. SPOTTORNO, « La omisión de Ez. 36, 23b-38 y la transposición de capítulos en el papiro 967 », *Emerita* 50, 1982, p. 93-98.

Daniel

A. Rahlfs et J. Ziegler en éditent un double texte : le *Vaticanus* contient la révision de Théodotion (sur son authenticité, voir p. 153-154). Le *Chisianus* R VII 45 (= R 88) atteste la LXX. Il en est le seul témoin avec la Syro-Hexaplaire et désormais le P. 967. Lorsqu'il édita *Daniel,* J. Ziegler possédait quelques fragments de ce papyrus. On en a, par la suite, retrouvé le texte presque intégral. Le P. 967 présente les chapitres dans l'ordre suivant : 1-4 ; **7, 8, 5, 6** ; 9-12 ; *Bel,* puis *Suzanne* (l'édition de A. Geissen possède, à cet égard, un titre trompeur). 967 restitue sans doute l'ordre original de la LXX. L'inversion de 4-5 et 7-8 serait le fait du traducteur et procéderait d'une intention historicisante.

Le texte de Théodotion semble une révision de la LXX. Cette dernière s'écarte sensiblement du TM. P.-M. Bogaert énumère utilement les principales différences. Aux chapitres 4 et 5, elles prennent une ampleur considérable. En *Daniel* 4, la LXX laisse de côté de nombreux éléments narratifs mais offre un texte nettement plus long que le TM (d'environ 20 %). On met souvent ces écarts au compte du traducteur (voir J. A. Montgomery, p. 247-249, 267). P. Grelot suppose à ces chapitres un modèle différent du TM; la langue en serait l'hébreu, non l'araméen. P.-M. Bogaert a, sur ce point, exprimé des réserves (p. 220).

Bibliographie. P.-M. BOGAERT, «Relecture et refonte historicisante dans le livre de Daniel attestées par la première version grecque (Papyrus 967)», *Études ACFEB*, p. 197-224. — A. GEISSEN, *Der Septuagintatext des Buches Daniel. Kap. 5-12, zusammen mit Suzanna, Bel et Draco, sowie Esther Kap. 1. 1a-2. 15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967, PTA* 5, Bonn, 1968. — P. GRELOT, «La Septante de Daniel IV et son substrat sémitique», *RB* 81, 1974, p. 5-23; «Le chapitre V de Daniel dans la Septante», *Semitica* 24, 1974, p. 45-66. — W. HAMM, *Der Septuagintatext des Buches Daniel nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 Kap. 1-2, PTA* 10, Bonn, 1969; *Kap. 3-4, PTA* 21, Bonn, 1977. — J. A. MONTGOMERY, *The Book of Daniel, ICC*, Édimbourg, 1926.

V. LES THÉORIES DE L'HISTOIRE DU TEXTE

Pour rendre compte de l'histoire du texte, les critiques ont proposé les conceptions suivantes (on mentionne ici les plus importantes). En fait, elles présentent deux alternatives: l'une entre P. A. de Lagarde et P. Kahle, l'autre — bien plus récente — entre D. Barthélemy et F. M. Cross.

A. La proto-Septante (P. A. de Lagarde)

En 1863, le savant allemand P. A. de Lagarde émit le premier l'idée que tous les manuscrits de la LXX dérivaient d'un archétype unique: la proto-Septante. Il fallait selon lui identifier les trois recensions évoquées par Jérôme (celles d'Origène, de Lucien et d'Hésychius) et reconstituer la proto-Septante dont elles dérivent. P. A. de Lagarde entreprit lui-même de restituer la recension

lucianique (1883). Son édition prête à la critique, mais sa perspective globale s'est progressivement imposée : M. L. Margolis l'a développée pour le livre de *Josué* et, depuis cinquante ans, la thèse de P. A. de Lagarde sous-tend l'entreprise de Göttingen. Sans doute a-t-elle, depuis un siècle, perdu de sa « raideur » et gagné en « élasticité » (W. Bauer cité par R. Hanhart, « Die Methode », *Das Göttinger,* p. 8). Ainsi on cesse aujourd'hui d'identifier l'archétype de tous nos manuscrits à la proto-Septante elle-même : « Des nuages de mystère s'interposeront toujours entre notre "oldest available Greek" et "the Old Greek" » (D. Barthélemy, « Prise de position... », *Études,* p. 273).

Bibliographie. P. A. DE LAGARDE, *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien*, Leipzig, 1863 ; *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior Graece*, Göttigen, 1883. — M. L. MARGOLIS, *The Book of Joshua in Greek*, Paris, 1931-1938.

B. Pluralité des traductions grecques (P. Kahle)

Selon ce savant, la LXX aurait connu une histoire assez semblable à celle des Targums, les traductions araméennes de la Bible (voir *supra* p. 53). Ceux-ci constituèrent d'abord des traductions orales et furent rédigés à la suite d'un long processus d'harmonisation. De la même façon, il aurait existé, pour chaque livre de la Bible grecque, des traductions différentes, parmi lesquelles le christianisme aurait retenu un « texte standard ». L'auteur étaie sa thèse de trois manières. Tout d'abord le paragraphe 30 de la *Lettre* d'Aristée fait, selon lui, allusion à une révision vers 100 avant notre ère de traductions déjà existantes. Ensuite les divergences textuelles entre la LXX et ses citations dans le NT et chez les Pères s'expliqueraient par cette pluralité de traductions. A la suite de P. Kahle, A. Sperber a étudié cette « Bible des Apôtres », différente de la LXX. Les livres mêmes de la LXX, où l'on conserve un double texte (*Juges, Judith, Tobit*), manifestent cette pluralité originelle. Celle-ci explique qu'on trouve des lectures de Théodotion ou de Lucien bien avant leur existence « historique » : le réviseur — ou le recenseur — s'est fondé sur un texte déjà distinct de la LXX. Enfin, les papyrus particulièrement anciens de la Bible grecque manifesteraient des divergences nettes à l'égard de la LXX (*The Cairo Geniza,* Oxford, 1959[2], p. 222-226).

La thèse de P. Kahle se heurte à plusieurs objections :

— La comparaison avec les Targums est une « pétition de principe » (P. Katz, « Das Problem des Urtextes der Septuaginta », *TZ*, 1949, p. 1-24). Voir aussi p. 53.

— P. Kahle sollicite abusivement le § 30 de la *Lettre* d'Aristée (voir p. 51).

— Il demeure assez vague sur cette « version standard » établie par les chrétiens (S. Jellicoe, *The Septuagint*, p. 61).

— Les citations de l'AT grec dans le NT et chez les Pères constituent un indice difficile à manier : il faut tenir compte des citations de mémoire, des adaptations délibérées à des contextes prophétiques.

— Lorsqu'on conserve deux traditions textuelles d'un même livre, on n'a pas affaire à deux traductions indépendantes mais à un remaniement littéraire. Tel est le cas des *Juges*, de *Tobit* et d'*Habacuc* 3.

— Les papyrus très anciens qui diffèrent du texte des grands onciaux témoignent de **révisions** du Vieux Grec, ainsi que l'a clairement établi D. Barthélemy pour les *XII* (*Devanciers*). Au lieu de corroborer la thèse de P. Kahle, les découvertes de révisions anciennes de la LXX la réfutent et confirment la théorie de P. A. de Lagarde (J. Wevers, F. M. Cross ; voir aussi p. 53).

Ainsi, malgré son importance, la thèse de P. Kahle est aujourd'hui sérieusement contestée. Selon R. Hanhart, elle est « non seulement faible mais invraisemblable ».

Bibliographie. F. M. CROSS, « The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert », *HTR* 57, 1964, p. 283. — R. HANHART, « Zum gegenwärtigen Stand... », p. 6. — P. KAHLE, « Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes », 1915, *Opera Minora*, Leyde, 1956, p. 3-37 ; *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959², p. 209-264. — I. SOISALON-SOININEN, *Die Textformen der Septuaginta-Uebersetzung des Richterbuches*, Helsinki, 1951. — A. SPERBER, « New Testament and Septuagint », *JBL* 59, 1940, p. 193-213. — J. W. WEVERS, « Proto-Septuagint Studies », 1954, dans S. JELLICOE, *Studies*, p. 138-157.

C. Unicité initiale, diversité ultérieure : la synthèse de E. Bickerman

L'analyse doit intégrer la théorie de P. A. de Lagarde et celle de P. Kahle, et non les opposer. Il a existé d'abord une traduction de chaque livre. Elle ne s'est pas longtemps maintenue intacte : durant la période préchrétienne et au Iᵉʳ siècle de notre ère, les scribes apportèrent au texte original des corrections hébraïsantes ou stylistiques. A cette époque, il ne dut pas exister deux rouleaux identiques du même livre. E. Bickerman schématise en quatre étapes

l'histoire du texte: 1. une traduction unique; 2. une diversité textuelle produite par les interventions des scribes; 3. une relative stabilité textuelle aux IIe et IIIe siècles de notre ère; 4. l'apparition de formes mixtes, marquées par des contaminations origéniennes ou lucianiques.

Bibliographie. E. BICKERMAN, «Some Notes...».

D. Le texte antiochien, témoin de la Septante ancienne (D. Barthélemy)

Dans sa polémique avec le Juif Tryphon, Justin mentionne l'existence de deux textes grecs de l'AT: celui des Juifs diverge de la LXX utilisée par les chrétiens («voici les paroles proférées par la bouche de David, comme du moins vous les traduisez... Or, dans la version des Septante, il est dit...», *Dialogue,* 124; voir aussi 137). Les Juifs, dit-il, ont altéré le texte de la LXX en raison de leur polémique avec les chrétiens («ils vont jusqu'à prétendre donner eux-mêmes leur propre interprétation de l'Écriture», *Dialogue,* 71). Justin cite divers exemples à l'appui de son affirmation. Or, ceux-ci correspondent régulièrement au texte des *XII* trouvé en 1952 près de la mer Morte. Selon D. Barthélemy, les leçons de cet «AT juif» appartiennent à une tradition palestinienne de type *kaigé* dont fait partie le texte révisé des *XII.* On doit donc distinguer deux cercles de diffusion textuelle: l'un christiano-antiochien, l'autre judéo-palestinien. Les deux formes dérivent du Vieux Grec, mais la seconde a subi différentes révisions hébraïsantes. A l'abri de celles-ci, la première a conservé relativement intact le texte primitif. Sur le plan de l'histoire textuelle la LXX présente ici un paradoxe: la **Nouvelle Alliance** a hérité du Vieux Grec (corrigé sur certains points); l'**Ancienne Alliance** en revendique une forme récente.

Face au prestige de la recension origénienne en Palestine et bien au-delà, les évêques de Syrie et d'Asie Mineure ressentent comme un «complexe d'infériorité». Aussi entreprend-on d'«authentifier» le texte antiochien en le plaçant sous un patronage prestigieux, celui de Lucien, le célèbre martyr d'Antioche. Le texte antiochien est ainsi baptisé «recension lucianique». A cette occasion, au début du IVe siècle, il subit des modifications dues au double mouvement d'imitation et d'opposition à l'égard d'Origène: d'abord, on enrichit les manuscrits bibliques par des leçons hexaplaires plus ou moins bien insérées; on les enjolive de signes critiques souvent

dénués de sens. Ensuite on apporte au texte des corrections stylistiques qui en rendent la lecture plus aisée. Sans doute le phénomène avait-il déjà commencé au IIe siècle dans une capitale culturelle comme Antioche. La recension lucianique est donc un **mythe**: on doit parler de «texte antiochien», non de «recension lucianique». Si l'on écarte les corrections stylistiques et les ajouts tirés des *Hexaples,* le texte antiochien présente la LXX ancienne «plus ou moins abâtardie et corrompue». L'originalité de ce texte tient aux «importants éléments de la Septante ancienne qu'il nous a seul conservés» (*Devanciers,* p. 127).

Une telle représentation possède une force considérable. En effet elle rend compte du caractère composite des témoins lucianiques: ils présentent tantôt des traits anciens, tantôt des emprunts au matériel origénien. De plus, elle résout le problème du «proto-Lucien». Rien d'étonnant à ce que Flavius Josèphe, la vieille latine et des témoins antérieurs à Lucien attestent des leçons «lucianiques», puisque celles-ci reflètent la LXX ancienne.

Les réserves émises par R. A. Kraft et S. P. Brock ne paraissent pas remettre en cause la perspective introduite par D. Barthélemy.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, *Devanciers*; «Les problèmes textuels de 2 Sam. 11, 2-1 Rois 2, 11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des "Devanciers d'Aquila"», 1972, *Études,* p. 218-254. — S. P. BROCK, «Lucian *Redivivus*: Some Reflections on Barthélemy's *Les Devanciers d'Aquila*», 1968, *TU* 103, p. 176-181. — R. A. KRAFT, «Compte rendu des *Devanciers d'Aquila*», *Gnomon* 37, 1965, p. 474-483.

E. La théorie des textes locaux (F. M. Cross et l'école de Harvard)

On en exposera ici les grandes lignes. Pour plus de détails, voir *infra* p. 190. La perspective de F. M. Cross obéit à un principe excellent: pour comprendre l'histoire du texte grec, on doit prendre en compte celle du texte hébreu. La Bible — qu'elle soit rédigée en hébreu ou en grec — présente des types textuels distincts; cela apparaît plus clairement depuis qu'on connaît les manuscrits trouvés à Qumrân. L'auteur considère que seul un isolement géographique permet d'expliquer la conservation, à travers plusieurs siècles, de ces différents types textuels. Par ailleurs, il est sensible aux accords typiques entre certains textes hébreux trouvés à Qumrân et divers manuscrits de la LXX. Or, ces derniers appartiennent à la recension «lucianique» et sont à ce titre tenus pour tardifs. Il faut

donc considérer que ces manuscrits grecs ont conservé quasiment intacte une forme textuelle très ancienne ou « proto-lucianique ». F. M. Cross reconstitue ainsi l'histoire du texte grec :

— Le Vieux Grec a été traduit, pour la plupart des livres, à Alexandrie.

— Il y a eu en grec une révision proto-lucianique aux IIe et Ier siècles avant notre ère. Elle est attestée par les manuscrits dits « proto-lucianiques » ainsi que par des citations bibliques de Flavius Josèphe et souvent par la *Vetus Latina.* Cette révision visait à rendre le Vieux Grec conforme au texte hébreu palestinien dont Qumrân fournit des échantillons.

— La LXX a été révisée au Ier siècle de notre ère (révision *kaigé*) selon un texte proto-massorétique et au IIe siècle par Aquila et Symmaque selon la Bible officielle fixée à Jamnia.

— Au IVe siècle Lucien d'Antioche a révisé à son tour la LXX.

Selon F. M. Cross les mêmes manuscrits lucianiques comportent parfois deux strates : l'une — proto-lucianique — correspond à la plus ancienne révision de la LXX ; elle est antérieure d'un demi-millénaire à l'autre, réalisée par Lucien. Il existe donc trois formes textuelles, possédant une origine géographique distincte : Alexandrie, la Palestine, la Babylonie.

La théorie se fonde essentiellement sur une interprétation des données documentaires découvertes à Qumrân ainsi que sur le témoignage de Flavius Josèphe. L'opposition très profonde entre D. Barthélemy et F. M. Cross tient à une conception différente du texte lucianique, ce « problème le plus difficile dans les travaux modernes sur la LXX » (J. Wevers, « Proto-Septuagint Studies », 1964, dans S. Jellicoe, *Studies*, p. 138-154). L'enjeu du débat est le suivant : ce que D. Barthélemy considère comme la forme la plus ancienne de la LXX est envisagé par F. M. Cross comme sa première et/ou dernière révision (voir *infra* p. 190).

Bibliographie. F. M. CROSS, « The Oldest Manuscripts from Qumran », 1955 (en particulier le § 5) ; « The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in Judaean Desert », 1964 ; « The Contribution of the Qumrân Discoveries to the Study of the Biblical Text », 1966 ; « The Evolution of a Theory of Local Texts », 1972, articles repris dans F. M. CROSS, S. TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text,* Cambridge, Massachusetts, Londres, 1975. — E. C. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus, HSM* 19, Missoula, Montana, 1978 ; « 4Q Samc : A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14-15 from the Scribe of the Serek hay-yaḥad (1QS) », *BASOR* 235, 1979, p. 1-25.

VI. L'INCIDENCE DES DÉCOUVERTES DE QUMRÂN SUR LA CRITIQUE TEXTUELLE DE LA BIBLE GRECQUE

A. La critique du texte grec avant les découvertes du Qumrân

On rappellera d'abord les étapes de la fixation du texte hébreu. Pendant toute une période prolifèrent des textes consonantiques variés (à l'origine, l'hébreu ne notait pas les voyelles; le Talmud, les textes médiévaux et l'hébreu moderne ne sont jamais vocalisés). Une de ces formes consonantiques prend une valeur normative vers la fin du Ier siècle de notre ère: c'est le texte proto-massorétique. Durant quelques siècles, des vocalisations et des ponctuations diverses coexistent. Une «tradition» (*massora*) établit progressivement voyelles et ponctuation. Elle atteint une valeur normative vers la fin du IXe siècle: c'est le texte massorétique.

Avant les découvertes de Qumrân, seuls le Pentateuque samaritain et la LXX attestaient — quoique de façon indirecte — un état plus ancien que le texte proto-massorétique. Aussi accordait-on une très grande importance à leurs divergences avec le TM. Le Pentateuque samaritain contient environ 6000 variantes par rapport à celui-ci. Cependant, une fois écartées les adaptations grammaticales et théologiques, rares sont les lieux où il peut rivaliser avec le TM. Il en va tout autrement pour la traduction grecque: de tous les témoins de l'AT — même plus tardifs —, «la LXX contient le plus grand nombre de variantes significatives» (E. Tov, *Text-Critical Use,* p. 278). A propos des évaluations portées sur ces variantes, D. Barthélemy parle de façon expressive d'une «oscillation pendulaire»: les écarts étaient tantôt mis au compte du substrat hébreu, tantôt à celui des traducteurs. «Alors que Wellhausen tirait de la LXX de *Samuel* un grand nombre de variantes hébraïques qu'il jugeait le plus souvent préférable au TM, H. S. Nyberg... trouvait la LXX (d'*Osée*) pleine de fausses interprétations, mais reposant sur une Vorlage consonantique très proche du TM» (*Études,* p. 343). Avant les découvertes de Qumrân, on attribuait généralement les divergences entre les deux textes à l'interprétation des LXX.

B. Qumrân et le texte de la Septante

La découverte des fragments grecs et surtout hébreux ou araméens trouvés dans le désert de Juda a provoqué trois bouleversements:

1. Ils manifestent une profusion de variantes hébraïques. « Le monolithisme apparent du TM avait soudain explosé » (D. Barthélemy, *Études*, p. 344). On décèle à Qumrân des états textuels nettement différents du texte proto-massorétique.

2. Certains fragments corroborent la forme LXX contre celle du TM. Ainsi 4Q Sam[a,b,c] attestent un texte long, proche de la LXX et distinct de la forme brève présente dans le TM. 4Q Jér[b] atteste la forme brève de la LXX qui s'oppose au texte long du TM. Désormais, on doit renoncer à la thèse d'une liberté de traduction adoptée par les LXX (targumismes) ou la formuler de façon plus fine (voir *infra*, chap. V). Qumrân donne raison à J. Wellhausen contre H. S. Nyberg et confirme l'importance de la LXX pour la reconstitution d'un état ancien de l'hébreu. En outre, la bibliothèque des Esséniens contient des fragments sémitiques de la plupart des deutérocanoniques (voir *supra*, chap. II). Ils ne forment pas, dans la Bible grecque, des additions « apocryphes ». A cet égard, on dira en paraphrasant A. Dupont-Sommer que « la LXX a dit vrai ».

3. « Depuis 1950, il est enfin possible d'étudier l'histoire ancienne du texte de la Bible hébraïque à partir de témoins conservés et pas seulement à partir des versions » (P.-M. Bogaert, « Les études... », p. 179). En somme, la perspective se renverse: le grec cesse de n'être qu'un auxiliaire à la connaissance de l'hébreu. Désormais, l'hébreu permet parfois de mieux comprendre l'œuvre des traducteurs et des réviseurs de la LXX.

Pourtant un « panqumrânisme » ne doit pas remplacer le « massorétocentrisme » qui a longtemps dominé la critique biblique. Qumrân fait apparaître des **alliances** entre l'hébreu et le grec, non une **identité**: 4Q Ex[a] (Ex 1, 1-6) atteste une leçon distincte de la LXX et du TM, 6 accords avec la LXX contre le TM, 1 accord avec le TM contre la LXX. A l'exception de 4Q Jér[b], remarquablement proche de la LXX, les autres fragments manifestent, à son égard, des convergences mais aussi des divergences. Même 4Q Sam[a], en dépit de la fréquence de ses accords avec la LXX et de contacts parfois typiques, ne présente pas la même forme textuelle que le grec (E. Tov). La critique apporte aujourd'hui des réserves à l'affirmation de F. M. Cross, selon qui 4Q Sam[a] offre un texte pratiquement analogue au substrat de la LXX. A cet égard, les textes de

Qumrân entretiennent avec le grec une relation comparable à celle du Pentateuque samaritain: ce dernier s'accorde souvent avec la LXX contre le TM; on compte 1300 convergences, mais elles ne sont pas toutes également significatives. En outre, elles ne doivent pas masquer les écarts entre les deux textes.

En définitive, les découvertes de Qumrân ont résolu une énigme: on sait maintenant que le grec, lorsqu'il s'écarte du TM, n'invente pas. Néanmoins, elles n'ont pas livré le type textuel exact sur lequel repose la traduction grecque. Avec Qumrân, la question du substrat hébreu de la LXX ne disparaît pas: elle rebondit.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament», *Études*, p. 341-364. — J. A. FITZMYER, *The Dead Sea Scrolls Major Publications and Tool for Study*, Missoula, Montana, 1975-1977. — E. TOV, «Hebrew Scrolls from Qumran», *Text-Critical Use*, p. 261-266; «A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls», *HUCA* 75, 1982, p. 429-448. — J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen, 1871.

C. Le polymorphisme scripturaire de Qumrân. Réserves à l'égard de la théorie de F. M. Cross

Le désastre de 70 entraîne une unification du texte hébreu. Celle-ci répond, de la part d'une communauté exsangue et dispersée, à un réflexe de conservation. Déjà attestée dans les manuscrits les plus soignés de Qumrân, ainsi 1Q Is^{b}, une forme textuelle, choisie comme standard, prend alors une valeur normative.

L'attitude à l'égard de l'Écriture est tout autre avant l'issue fatale de la guerre contre Rome. Lorsqu'il révise la LXX, Théodotion ne s'estime pas tenu de supprimer les ajouts à *Daniel*. Pourtant, il n'en possédait probablement plus l'original. Qumrân confirme cette impression de souplesse littéraire: la même bibliothèque — celle des Esséniens — réunit des exemplaires différents — brefs et longs — de *Samuel* et de *Jérémie*. «On n'avait pas plus de motifs d'éliminer l'une des deux rédactions diverses en lesquelles on lisait les oracles de Jérémie que les premières générations chrétiennes ne se sentaient poussées à éliminer trois des quatre rédactions de l'Évangile de Jésus-Christ» (D. Barthélemy, *Études*, p. 348).

Face à cet éclectisme, la théorie de F. M. Cross paraît inappropriée. Selon l'auteur, la même région ne peut abriter durablement des types textuels divers. Pourtant, Qumrân prouve le contraire: 4Q Jér^{a} et 4Q Jér^{c} (texte long de type proto-massorétique) voisi-

nent avec 4Q Jér[b] (texte bref très proche du substrat de la LXX). Il semble arbitraire de résoudre la difficulté en supposant que 4Q Jér[b] — ou son archétype — a été copié en Égypte (F. M. Cross, «The Evolution», cité *supra* p. 187, p. 309). En fait, la théorie de l'auteur procède d'une généralisation, indue, à tous les livres de la situation propre au Pentateuque. Pour celui-ci, les fragments hébreux trouvés à Qumrân présentent des expansions par rapport au TM («plus» explicatifs, parallèles synoptiques, harmonisations). Cette forme s'apparente à celle du Pentateuque samaritain, aux citations du Pentateuque dans les *Chroniques* et le NT, en somme à des textes d'origine palestinienne. F. M. Cross distingue, pour le Pentateuque, trois états textuels: 1. Le substrat hébreu de la LXX: malgré des points communs avec le texte palestinien, il s'en distingue nettement. Le Pentateuque a été traduit à Alexandrie; il repose donc sur un texte hébreu de type **égyptien**. 2. Une forme **palestinienne**. 3. La forme brève du TM. La **Babylonie** a constitué un «conservatoire textuel» qui explique la stabilité du futur TM.

Or, d'après l'auteur, *Samuel* atteste également une tripartition textuelle: 1. Le Vieux Grec fut traduit sur un texte hébreu égyptien, aujourd'hui perdu. Ce dernier a été exporté de Palestine vers l'Asie aux VI[e]-V[e] siècles avant notre ère. En grec, on ne retrouve cette forme ancienne que dans 3 des 5 sections des *Règnes* (a, bb, gg, voir p. 175). 2. Ce type textuel a été révisé en Palestine au II[e] ou au I[er] siècle avant notre ère en fonction d'un texte hébreu de forme palestinienne. C'est la recension proto-lucianique, première révision grecque de la LXX. Les témoins en sont les manuscrits b,o,c_2,e_2, Flavius Josèphe et la *Vetus Latina* pour le grec, 4Q Sam[a,b,c] pour l'hébreu. 3. Lucien entreprit une seconde révision, fondée sur le TM.

Pour le Pentateuque, la LXX attestait une des trois formes textuelles de l'hébreu. Avec *Samuel,* la situation change: si l'on exclut la révision *kaigé,* il existe trois formes du grec; elles reflètent les trois états textuels de l'hébreu.

Le souci de parallélisme avec le Pentateuque introduit une rationalité à laquelle résistent les données textuelles de *Samuel.* On mentionnera les objections formulées à F. M. Cross par D. Barthélemy: 1. L'origine égyptienne de la traduction grecque de *1* et *2 Règnes* n'est pas assurée. Supposons-la admise; la pratique de l'hébreu à Alexandrie vers le II[e] siècle avant notre ère n'est plus suffisante pour envisager une tradition évolutive du texte hébraïque: le texte hébreu égyptien de *Samuel* est une «fausse fenêtre». 2. La révision proto-

lucianique s'appuie sur des accords très ténus entre les fragments de Qumrân et les manuscrits b,o,c_2,e_2. Il est inquiétant de fonder une théorie si vaste sur des points d'appui aussi limités. En outre, les données utilisées par F. M. Cross peuvent être interprétées de façon diamétralement opposée: dans les cas où le *Vaticanus* («Vieux Grec») s'oppose à b,o,c_2,e_2 («révision proto-lucianique»), le premier reflète le TM (F. M. Cross, «History of the Biblical Text», cité *supra* p. 187, p. 188-190). Le *Vaticanus* a pu lui-même subir une révision hébraïsante; dès lors, b,o,c_2,e_2 témoigneraient du Vieux Grec (S. P. Brock, D. Barthélemy). Pour ce dernier auteur, la recension proto-lucianique constitue une seconde «fausse fenêtre».

Qumrân présente le texte de la Bible hébraïque et grecque sous une forme bigarrée. On ne peut réduire la complexité de son témoignage — pour *Samuel* ainsi que pour les autres livres — en l'identifiant au substrat de la recension proto-lucianique. «Le postulat de Cross est une *petitio principii* qui apparaît tout à la fois trop simple et trop compliquée» (R. Hanhart, «Zum gegenwärtigen Stand...», p. 10).

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte», *Études*, p. 289-297; «Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament», *Études*, p. 344-347. — F. M. CROSS, voir p. 187.

D. Le caractère innovateur du Vieux Grec en 1-2 Règnes

Dans la majorité des cas énumérés ci-dessus, les critiques ont estimé que la LXX reflétait un état du texte hébreu plus ancien que le TM. Pour reprendre un des exemples cruciaux, J. G. Janzen opte pour l'antériorité du modèle hébreu de *Jérémie*, tel que l'atteste la LXX. En fait, R. W. Klein a montré combien l'analyse devait être nuancée: en Ex 1, 1-6, nous possédons désormais, outre la LXX et le TM, un fragment de Qumrân (4Q Ex^a). Or, dans 3 des 6 cas étudiés par l'auteur, l'interprétation des données est délicate et toute conclusion subjective (*Textual Criticism*, p. 13-15). A plus forte raison semble-t-il impossible de se livrer à des généralisations. Comme l'a écrit D. Barthélemy, «lui [F. M. Cross] et certains autres critiques du texte sont trop naturellement portés à se fier, en cas de divergence, aux textes de Qumrân ou bien à la Vorlage de la "Septante", plutôt qu'au TM» («Notes...», *Études*, p. 295).

Ainsi, dans le cas de *1-2 Règnes*, le grec offre indéniablement au lecteur une forme textuelle plus satisfaisante que le TM : le premier est coulant et présente une narration cohérente ; le second heurte par sa rudesse et l'on est enclin à y diagnostiquer un état fortement mutilé. En fait, la critique est plus sensible aux défauts du TM parce qu'elle étudie moins la LXX pour elle-même. « Si la LXX a meilleure réputation, c'est parce qu'elle a été rarement l'objet d'une étude aussi critique que celle qui a porté sur le TM » (D. Barthélemy, « La qualité du TM », p. 6). Un examen approfondi de *Samuel* hébreu et grec prouve que, « 1. à haute époque la ligne archétypale de l'ensemble de la tradition textuelle de Samuel a subi un certain nombre de graves corruptions textuelles de la part de scribes peu soigneux. 2. La branche textuelle proto-massorétique a subi ensuite des mutilations accidentelles ; [...] elle a subi en outre les retouches de scribes *théologiquement innovateurs*, mais elle a été transmise par des scribes *littérairement conservateurs*. 3. Les branches textuelles non massorétiques [LXX, Qumrân] ont moins connu de mutilations [...] et de retouches théologiques, mais elles ont été transmises par des scribes *littérairement innovateurs* » (« Notes... », *Études*, p. 296). Or, pour l'historien des textes, il est plus aisé de déceler les retouches théologiques que littéraires. La qualité du texte grec tient, en réalité, à ce retravail littéraire, inspiré par un souci de cohérence interne et externe et par un effort de clarification (D. Barthélemy, « La qualité du TM », p. 11-13). Dans ces conditions, privilégier la forme de la LXX par rapport à celle du TM équivaut à préférer les « voies larges » d'une critique facilitante (*ibid.*, p. 44). A la suite d'une enquête exhaustive, S. Pisano confirme le caractère secondaire des « bonnes » lectures de la LXX.

Il ne s'agit pas de se livrer, à propos de la LXX, à une autre généralisation, négative celle-là. Elle serait aussi impropre que la précédente. La traduction grecque demeure, du fait de son ancienneté, un témoin privilégié de l'hébreu. Cependant, ce témoin est innovateur : la LXX a le défaut textuel de sa qualité littéraire.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, « La qualité du Texte Massorétique de Samuel », E. TOV (éd.), *Actes 1980*, p. 1-44. — J. G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah, HSM* 6, Cambridge, Massachusetts, 1973. — S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts, OBO* 57, Fribourg, Göttingen, 1984.

VII. LES ÉDITIONS DE LA SEPTANTE

A. Les éditions anciennes

Les entreprises de Cambridge et de Göttingen s'inscrivent dans une histoire des éditions de la LXX. On en rappellera les principaux jalons.

1. Le XVI[e] siècle

La polyglotte dite *Complutensis* paraît à partir de 1514 à Alcala (Espagne), l'édition dite Aldine en 1518 à Venise. Enfin, le pape Sixte Quint fait publier à Rome en 1587 l'édition dite Sixtine. L'Aldine et la Sixtine ne comportent que le texte grec.

L'édition Sixtine revêt une importance considérable. Elle répond au souci de fournir un bon texte de la LXX, permettant d'étudier l'œuvre exégétique des Pères grecs et latins. Elle consacre le *Vaticanus* (B) comme le meilleur témoin du texte grec. Une telle option se maintiendra, auprès des éditeurs, jusqu'à l'époque contemporaine et ne sera alors que partiellement remise en cause.

Toutefois, en certains lieux, la Sixtine préfère à B la leçon d'autres manuscrits : malgré l'« hégémonie » de B, la Sixtine instaure déjà — quoique discrètement — un texte critique. En outre l'édition contient, en des notes substantielles, des variantes de manuscrits, des leçons des « jeunes versions » ou des « vieilles latines ». Les éditeurs ultérieurs eurent souvent des difficultés à retrouver les sources manuscrites de ces indications : trois siècles plus tard, F. Field justifie parfois, dans son apparat, telle leçon d'Aquila ou de Symmaque en se référant au témoignage de P. Morin, l'un des principaux collaborateurs de l'édition Sixtine. Enfin, pendant près de trois siècles, la Sixtine a fourni, à quelques modifications près, le *textus receptus* de la LXX. Elle constitue donc un repère essentiel.

2. Du XVII[e] au XIX[e] siècle

Parmi les nombreuses éditions, on mentionnera les deux plus importantes. Celle de **R. Holmes et J. Parsons** d'abord. Le texte imprimé demeure celui de l'édition Sixtine, mais 300 manuscrits

et la plupart des versions filles sont pris en compte dans l'apparat critique. Malgré l'inégalité des collations, cette œuvre ouvrait résolument la voie à des éditions de la LXX non plus «pratiques» mais critiques. En second lieu, celle de **H. B. Swete.** Elle reproduit le texte du *Vaticanus.* Ses lacunes sont comblées grâce au témoignage d'un des grands onciaux. L'apparat critique fournit le témoignage de ces derniers. De plus, dans des notices, l'éditeur porte des jugements très précieux sur les divers manuscrits.

Du XVI[e] au XIX[e] siècle, toutes les éditions, dotées ou non d'un apparat critique, présentent un caractère commun : elles dépendent de ces premières «éditions» que sont les grands onciaux.

Bibliographie. T. H. DARLOW, H. F. MOULE, *Historical Catalogue of the Printed Editions of the Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, New York, 1963[2] (vol. II, 1, pour les polyglottes, II, 2, pour les éditions de la LXX) : ouvrage de référence. — R. HOLMES, J. PARSONS, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, Oxford, 1798-1827, 5 vol. — A. RAHLFS, «Die Abhängigkeit der sixtinischen LXX-Ausgabe von der aldinischen», *ZAW* 33, 1913, p. 30-46. — H. B. SWETE, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge, 1887-1894, 3 vol.

B. Les éditions de Cambridge et de Göttingen

(Pour le détail des ouvrages parus dans ces deux collections, voir p. 130.)

1. Le texte

La LXX de Cambridge en propose une édition **diplomatique,** celle de Göttingen une édition **critique.** Dans le premier cas, le texte édité correspond, sauf exceptions, à celui du *Vaticanus.* Dans le second, il ne s'identifie à aucun manuscrit en particulier mais se fonde sur la totalité des témoins disponibles. Par une analyse textuelle et linguistique, l'éditeur regroupe ceux-ci en familles. Leur comparaison doit permettre de déceler les éléments secondaires, présents dans les divers manuscrits et de reconstituer un texte qu'on suppose le plus proche possible de l'original. Les premiers, les éditeurs de Göttingen ont véritablement entrepris de fournir un texte critique de la LXX. Pour le Nouveau Testament, une telle mutation s'était opérée environ un siècle plus tôt, sous l'impulsion de K. Lachmann et de A. F. C. von Tischendorf : le nombre des manuscrits du NT imposait d'en harmoniser le témoignage et de construire un texte critique.

Bibliographie. R. HANHART, «Die Geschichte», *Das Göttinger*, p. 5-12. — P. KATZ, «Septuagintal Studies in the Mid-Century. Their Links with the Past and their Present Tendencies» (1956), rééd. dans S. JELLICOE, *Studies*, p. 21-53. — P. WALTERS (anciennement KATZ), «On Brooke-McLean's Treatment of the Late Correctors in the Leading Manuscripts», *The Text*, p. 275-277. — J. W. WEVERS, *Text History of the Greek Genesis, MSU* 11, Göttingen, 1974, p. 186 et sq.; «Die Methode», *Das Göttinger*, p. 12-19.

2. *Les apparats*

D'une édition à l'autre, ils diffèrent autant que le texte imprimé lui-même. Ces divergences peuvent être réunies sous trois rubriques.

Une présentation plus ou moins synthétique. Dans l'apparat principal de l'édition anglaise, tous les témoins qui attestent une variante sont mentionnés. En revanche, les éditeurs de Göttingen s'efforcent de constituer des groupes de manuscrits. Ainsi, telle variante sera affectée de la mention «O». Elle désigne un ensemble de manuscrits — parfois numériquement important — qui dérivent de la recension origénienne. Ces groupes peuvent englober des manuscrits grecs et des versions filles. Par exemple, dans le *Psautier*, A. Rahlfs désigne la forme textuelle de Basse-Égypte par le sigle B'', soit deux manuscrits grecs (le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*) et la traduction copte bohaïrique. Le témoignage des citateurs grecs participe à la détermination d'un groupe. On aboutit, par exemple, aux rapprochements textuels suivants: «L, Chr., Tht», c'est-à-dire la recension de Lucien d'Antioche à laquelle se joignent les témoignages de Jean Chrysostome et de Théodoret; «A, Cyr», soit le texte alexandrin, représenté par A et ses alliés, et corroboré par Cyrille d'Alexandrie.

De plus, les éditeurs de Göttingen cherchent à introduire de la clarté jusque dans les zones troubles des textes «mixtes»; on trouve ainsi des présentations de ce type: «230''» (ce sigle désigne une leçon commune aux manuscrits 230, 233 et 541, J. Ziegler, *Daniel* Gö, p. 47) ou *58'* (soit la leçon de 58 et de 340, R. Hanhart, *Esdrae Liber I* Gö, p. 31).

En définitive, l'apparat de Cambridge fournit les données «à l'état brut», celui de Göttingen selon l'«ordre des raisons», fruit d'un travail immense mené par l'éditeur sur toute l'histoire du texte.

Quels sont les avantages et les inconvénients de ces deux méthodes? L'apparat de Cambridge laisse, en quelque sorte, plus de liberté au lecteur: les données sont fournies de façon explicite et

non organisées selon une théorie du texte, toujours susceptible de subjectivisme. En outre, lorsqu'on se préoccupe d'un témoin particulier, on saisit dans chaque cas sa leçon rapidement.

L'apparat de Göttingen se lit plus facilement : les éléments sont présentés de façon synthétique. Aussi souvent que possible, le témoignage d'un manuscrit est donné, non sous le sigle de ce dernier mais d'après la recension à laquelle il appartient : l'histoire du texte se réconcilie ici avec sa géographie. La contrepartie de cette disposition est qu'un témoin particulier apparaît parfois mal sous une désignation abstraite (ainsi des sous-groupes que, par souci d'exhaustivité, les éditeurs les plus récents doivent multiplier). Dans d'autres cas, des formulations globales du type « L^{pauc} » ou « verss ^{plur} » interdisent l'étude systématique du témoignage de tel manuscrit ou de telle version fille.

L'usage des manuscrits en minuscule. L'édition allemande se livre à des collations bien plus nombreuses : 95 pour la *Genèse (Genesis* Gö, p. 13-21) ; 30 pour l'édition anglaise, auxquelles s'ajoutent — il est vrai — d'autres témoignages occasionnels (« Prefatory. Note to Genesis », p. VI). Les éditeurs de Göttingen signalent dans leurs introductions les manuscrits qu'ils n'ont pas jugé utile de collationner. Ils ouvrent ainsi la voie à une éventuelle poursuite du travail critique.

Les leçons des réviseurs. Pour les leçons d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, les éditeurs de Cambridge se fondent sur les éléments fournis par R. Holmes-J. Parsons et par F. Field. En revanche, les éditeurs de Göttingen, dans un deuxième apparat critique, élargissent sensiblement notre connaissance de ces révisions : reposant sur des collations nouvelles, les données sont plus nombreuses. De plus l'édition allemande réduit le nombre des leçons attribuées — généralement par erreur — aux « trois ». Elle établit avec une relative sûreté l'origine de chaque leçon. Sur ce point l'édition de Göttingen améliore l'œuvre de F. Field, base de la concordance de E. Hatch-H. A. Redpath, ainsi que de l'édition de Cambridge.

Comme l'a écrit S. Jellicoe, les deux éditions sont « complémentaires plutôt qu'exclusives » (*The Septuagint*, p. 23). A cet égard, on déplorera l'interruption définitive de l'entreprise anglaise. Toutefois, quand elle est possible, la comparaison des collections ne laisse pas de doute sur leur valeur respective : dans son édition d'*Esther,* de *Judith* et de *Tobit,* R. Hanhart reprend — et amende — les collations du dernier volume de Cambridge. Mais surtout

il établit avec sûreté le texte ainsi que ses strates recensionnelles. Aussi doit-on espérer que la collection de Göttingen reprenne également selon ses principes les textes historiques publiés par A. E. Brooke, N. McLean et H. St J. Thackeray.

C. Principes de l'édition de Göttingen et tendances actuelles des éditeurs

Lorsqu'on découvrit les papyrus qui forment aujourd'hui la collection Chester Beatty, les spécialistes se demandèrent s'ils confirmaient l'*Alexandrinus* contre le *Vaticanus* ou le contraire. On se représentait ces manuscrits en onciale comme des blocs — O. Procksch parle de « colonnes » —, dont l'un seulement pouvait être authentique. On trouve chez A. Allgeier, l'éditeur de ces papyrus, l'illustration de cette conception erronée. En fait, le P. *Chester Beatty* VI (= R 963) prouve l'existence, déjà au IIe siècle, du « bon » texte de B pour les *Nombres* et d'A pour le *Deutéronome*. Loin de donner globalement raison à un témoin contre un autre, la découverte des papyrus modifie notre représentation des grands onciaux. Elle montre qu'aucun d'entre eux n'est épargné par l'éclectisme et que tous ces manuscrits contiennent, en telle ou telle de leurs parties, un texte de qualité. « La valeur de 963 pour le texte des *Nombres* revient moins à en confirmer une forme textuelle qu'à permettre son établissement » (J. W. Wevers, *Text History of the Greek Numbers,* Göttingen, 1982, p. 93). En définitive, le témoignage des papyrus aboutit à requérir des onciaux un « supplément d'information ».

Or, ces derniers nous sont parvenus en nombre limité. La plupart de ceux que nous conservons sont antérieurs au VIIe siècle. En revanche, à partir du IX-Xe siècle, nous disposons de très nombreux manuscrits en minuscule. Il existe, à ce stade de la tradition, un « trou » de trois siècles. Ces manuscrits en minuscule dérivent d'archétypes en onciale aujourd'hui perdus. Regroupés en familles, ils peuvent attester indirectement ces archétypes et fournir des leçons parfois aussi précieuses que celles des onciaux. Selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, la découverte de papyrus datant du début de notre ère a attiré l'attention sur des témoins postérieurs d'un millénaire ou plus. L'analyse des manuscrits en minuscule, regroupés en familles, permet de placer les onciaux « en situation » et d'évaluer ainsi la valeur de leur témoignage respectif. Pour le

livre des *Nombres,* outre la recension origénienne et le groupe des chaînes exégétiques, J. W. Wevers repère huit groupes de manuscrits en minuscule. Il montre leurs «affinités» relatives envers les formes de A ou de B. L'antagonisme des deux onciaux fait place à un faisceau de données où dominent, selon les cas, la leçon d'A, celle de B ou éventuellement une troisième (J. W. Wevers, *Text History of the Greek Numbers,* p. 80, 85). Les manuscrits en minuscule font sortir les onciaux de leur «isolement textuel».

Bibliographie. A. ALLGEIER, *Die Chester Beatty Papyri zum Pentateuch,* Paderborn, 1938, p. 1-18. — O. PROCKSCH, compte rendu de l'édition courante d'A. Rahlfs, *ZATW* 13, 1936, p. 87. — P. WALTERS, *The Text,* p. 265-269.

Tendances actuelles. R. Holmes et J. Parsons s'étaient livrés à une immense collation des manuscrits en minuscule, mais ils n'en avaient pas exploité le témoignage (ce n'était pas leur projet). L'originalité des éditeurs de Göttingen tient à l'importance qu'ils accordent à ces témoins. Celle-ci va croissante. Dans les premiers volumes parus — ainsi les *Psaumes* et *Isaïe* —, A. Rahlfs et J. Ziegler prenaient surtout en compte les manuscrits en minuscule qui permettaient d'établir les grandes recensions. Au contraire, les éditeurs actuels cherchent moins à reconstituer la *trifaria varietas* (voir p. 162) qu'à ordonner la diversité des données.

Dans ses éditions des *Prophètes,* J. Ziegler avait tendance à supposer des regroupements textuels relativement stables. Son édition de *Daniel* est fortement influencée par celles des *Grands Prophètes.* Or, le cas de ce livre est très particulier et J. Ziegler y tient peut-être le *Vaticanus* dans une estime excessive. J. W. Wevers et R. Hanhart considèrent que chaque livre de la LXX présente, sur le plan textuel, une situation spécifique. L'accent est mis sur les habitudes du traducteur, tant sur le plan des équivalents entre le grec et l'hébreu que sur celui de la langue : fréquence de l'attraction du pronom relatif dans le *Deutéronome,* relative rareté du phénomène dans les *Nombres,* emploi de la particule *dé* dans le premier, tendance à la parataxe dans le second (J. W. Wevers, *Text History of the Greek Numbers,* p. 94-95). Les habitudes stylistiques de chaque traducteur sont aujourd'hui des facteurs déterminants pour la critique du texte (R. Hanhart, «Zum gegenwärtigen Stand...», p. 15).

En ce qui concerne la tradition indirecte, les versions coptes mais surtout la vieille latine sont l'objet d'une attention particulière.

Pourtant, on doit noter avec quelle prudence R. Hanhart utilise leur témoignage : en *Tobit*, la vieille latine fournit un témoignage essentiel de la forme ancienne (G^{II}), attestée en grec seulement par le *Sinaiticus* et partiellement par le *Vatopedinus* 513 (= R 319). L'éditeur n'utilise pas la vieille latine pour reconstituer le texte de G^{II} mais uniquement pour purger le *Sinaiticus* de ses fautes. Quant à la vieille latine, le lecteur doit « repérer les perles dans la litière de l'apparat » (P.-M. Bogaert, Compte rendu de R. Hanhart, *Tobit* Gö, *RThL* 16, 1985, p. 464-465).

La série des Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (Göttingen). L'introduction des volumes de Göttingen fournit une description concise des regroupements textuels et présente les seules données nécessaires à l'intelligence de l'apparat. Dans un ouvrage distinct, l'éditeur justifie ses options et propose le détail de son argumentation. Avec la série des *MSU* la collection de Göttingen offre, au sens plein du terme, une édition critique. On ne cite ici que les ouvrages de cette série consacrés à l'édition critique de la LXX :

J. ZIEGLER, *Beiträge zur Ieremias-Septuaginta, MSU* 6, 1958. — R. HANHART, *Zum Text des 2. und 3. Makkabäerbuches, MSU* 7, 1961. — J. W. WEVERS, *Text History of the Greek Genesis, MSU* 11, 1974. — R. HANHART, *Text und Textgeschichte des 1 Esrabuches, MSU* 12, 1974. — J. W. WEVERS, *Text History of the Greek Deuteronomy, MSU* 13, 1978. — R. HANHART, *Text und Textgeschichte des Buches Judith, MSU* 14, 1979. — J. W. WEVERS, *Text History of the Greek Numbers, MSU* 16, 1982. — R. HANHART, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit, MSU* 17, 1984. — J. ZIEGLER, *Beiträge zum griechischen Iob, MSU* 18, 1985. — J. W. WEVERS, *Text History of the Greek Leviticus, MSU* 19, 1987.

Bibliographie. R. HANHART, « Zum gegenwärtigen Stand... », p. 3-18. — J. W. WEVERS, « The Göttinger Septuagint », *BIOSCS* 8, 1975, p. 19-23.

CHAPITRE V

LES DIVERGENCES ENTRE LA SEPTANTE ET LE TEXTE MASSORÉTIQUE

Les conditions et les enjeux d'une comparaison entre la Septante et le texte massorétique. Problèmes de méthode. Une typologie des divergences.

Lorsque le long processus de traduction des livres hébraïques fut achevé, le judaïsme hellénophone eut entre les mains un ensemble de livres grecs qui dépendaient de formes du texte hébraïque antérieures à celle que fixèrent plus tard, en Palestine, les « massorètes ». Pour cette raison, et d'autres que nous tenterons de préciser, la version grecque de la Bible présente un grand nombre de divergences par rapport au « texte massorétique ».

Nous ne pouvons comparer ces deux ensembles qu'à condition de nous rappeler ceci : nous ne connaissons exactement ni l'état du texte hébraïque traduit par les LXX, ni l'état premier de la traduction grecque (voir chap. IV) : nous comparons deux textes résultant de transmissions « en mouvement » ; aussi parlons-nous non pas de « fautes » de la LXX par rapport à un modèle qui serait identique au TM, mais de « divergences » entre deux traditions. Ces divergences sont d'ailleurs très inégalement réparties dans les livres de la LXX : certains coïncident très largement avec le TM (ainsi en est-il globalement des livres du Pentateuque) ; d'autres sont extrêmement différents (ainsi en est-il d'*Isaïe* et surtout de *Jérémie*).

Malgré ces difficultés et l'incertitude des résultats, l'étude des divergences entre la LXX et le TM est du plus haut intérêt au moins en trois domaines: pour la **critique biblique** (la LXX fournit-elle aux biblistes des attestations d'un texte hébreu plus ancien que le texte massorétique? Le sujet a été abordé dans le chapitre IV); pour l'**histoire du judaïsme hellénistique** (certaines divergences résultent-elles d'interprétations correspondant aux idées du judaïsme de cette époque?); enfin pour l'**histoire du christianisme ancien** (les leçons propres de la LXX expliquent-elles certains développements théologiques ou spirituels des chrétiens de langue grecque, que n'explique pas le texte massorétique? Ont-elles eu un rôle déterminant?). Ce dernier point sera illustré par des exemples dans notre chapitre VIII.

Problèmes de méthode. Tout lecteur des traductions modernes de la Bible hébraïque sait que, lorsque le texte hébreu est difficile ou obscur, il est souvent fait appel au texte grec si celui-ci donne un sens plus clair. Les notes de bas de page le signalent généralement, mais pas toujours! Ainsi certains textes de la Bible hébraïque ont-ils été plus d'une fois compris à l'aide des leçons de la LXX.

Cependant, déceler celles de ces leçons qui correspondent à une véritable «variante textuelle» (attestant un modèle hébreu prémassorétique) est reconnu par les historiens du texte biblique comme un travail difficile. La LXX a été composée à une époque où le texte hébreu présente encore une «fluidité» rédactionnelle (D. Barthélemy, «Histoire du texte hébraïque de l'AT», *Études,* p. 341-364, en particulier p. 347-351).

En présence de ces divergences, est-il possible de porter un jugement qualitatif sur ces deux témoins, le substrat de la LXX et le texte massorétique? Peut-on choisir l'un plutôt que l'autre? E. Tov a insisté sur les préalables de méthode qu'il convient d'approfondir avant d'établir une telle enquête («Evaluation of the "early" Variants», *Text-Critical Use,* p. 307-311). L'hétérogénéité des deux formes textuelles ne se réduit pas à l'opposition de variantes «textuelles». La critique «littéraire» peut porter un jugement sur la priorité d'un certain stade, d'une certaine couche, d'un certain récit par rapport à un autre (E. Tov, *ibid.,* p. 308). S'il est arbitraire de corriger le TM par la LXX, on ne peut pas non plus expliquer l'un des deux textes sans tenir compte de l'existence de l'autre (P.-M. Bogaert, à propos de *Jérémie,* «Les mécanismes rédactionnels...», cité *supra,* chap. IV, p. 180). La tendance actuelle des études du texte biblique, illustrée par exemple par les travaux de

D. Barthélemy, P.-M. Bogaert, E. Tov, est de reconnaître deux formes textuelles distinctes, de respecter l'autonomie de chacune des deux dans son évolution propre.

Une **typologie des divergences** peut être ébauchée, qui prendra pour critères les raisons (vraisemblables) de ces divergences. On en distinguera cinq :

1. Le modèle hébreu de la LXX était différent du texte plus tard fixé par les massorètes (c'est le problème du « substrat » qui a déjà été posé dans le chapitre IV).
2. Pour un texte hébreu identique à celui du TM, les traducteurs ont pu en avoir une perception linguistique qui n'est plus celle des hébraïsants modernes.
3. Les divergences relèvent de simples faits de traduction : la langue grecque ne permettait pas un décalque des tours syntaxiques et du vocabulaire de la langue hébraïque.
4. Les divergences sont dues à des interventions rédactionnelles de type « targumique », c'est-à-dire chargées de rendre la version claire, actualisée, aisée à comprendre.
5. Les divergences résultent d'interprétations théologiques volontaires, le traducteur voulant expliciter le sens que la foi juive de son milieu donnait au texte, le sens véritable à ses yeux.

I. Y A-T-IL DANS LA SEPTANTE DES « VARIANTES TEXTUELLES » VENANT D'UN MODÈLE HÉBREU PRÉMASSORÉTIQUE ?

Cette question relève de la compétence des spécialistes de la « critique textuelle » de la Bible. Nous renvoyons à leurs travaux, dont nous donnons quelques exemples dans la bibliographie ci-dessous. Rappelons cependant les deux faits principaux qui rendent ces recherches à la fois plus riches et plus délicates : l'apport des manuscrits de Qumrân et une meilleure connaissance de l'évolution du texte hébreu avant sa fixation par les massorètes.

A. Les manuscrits de Qumrân et le substrat prémassorétique de la Septante (voir déjà chap. IV)

La découverte des manuscrits de Qumrân a été l'occasion de constater nombre d'accords entre ces témoins d'un texte hébreu anté-

rieur à celui des massorètes et la LXX : on dispose désormais souvent d'un texte proto-massorétique identique au substrat des LXX. Le chapitre précédent a signalé les grands écarts (« quantitatifs » : les « plus » et les « moins » de quelque ampleur) qui séparent certains livres dans les deux traditions. R. W. Klein a donné la liste d'autres écarts, concernant par exemple les noms divins et des additions « deutéronomiques », dans le livre de *Jérémie*. Quelques exemples de divergences mineures, concernant un seul verset ou un seul mot, correspondant parfois à une différence théologique, seront donnés dans le chapitre VII, à propos des citations de la LXX dans le NT.

B. Les corrections du texte hébreu opérées par les scribes (les « Tiqquné Sopherim »)

Des listes rabbiniques font connaître quelques « corrections » du texte hébreu opérées par des scribes (les *Tiqquné Sopherim*) : le souci d'euphémismes, lorsqu'il est question de Dieu, ou les nécessités de telle polémique entre les sectes expliquent ces modifications du texte. Peut-être ces listes, comme D. Barthélemy en fait l'hypothèse, ne donnent-elles qu'un petit nombre d'exemples de modifications qui seraient en fait plus nombreuses : « La tradition scribale proto-massorétique, que l'on serait tenté de considérer comme un modèle de fidélité scrupuleuse dans la transmission du dépôt, a subi, depuis le IIe siècle avant notre ère jusqu'au IIe siècle après, d'assez nombreuses corrections théologiques d'abord consonantiques puis seulement vocaliques. Il ne s'agit nullement là d'une fluidité littéraire précanonique. C'est au contraire parce qu'il s'agit d'écrits sacrés qu'on en élimine des modes d'expression jugés indignes d'eux » (« Problématiques et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque », *Études*, p. 365-381, avec bibliographie complémentaire sur les *Tiqquné Sopherim* p. 389, texte cité : p. 369).

Voici trois exemples de ces « corrections des scribes ». En chaque cas on peut utiliser les autres témoins du texte biblique, lorsqu'ils concordent avec la LXX contre le TM (manuscrits de Qumrân, versions d'Aquila ou de Symmaque, Targums) pour proposer la lecture d'un texte hébreu antérieur au TM.

* En 1 R 3, 13, le TM dit que les fils d'Ely « *les* maudissaient », avec le datif du pronom, *lāhèm*, en une construction inusuelle du

verbe «maudire». Or ce verset est un des *Tiqquné Sopherim* et de fait la LXX dit: «ils maudissaient *Dieu*», attestant la présence du nom *Elohim* dans son modèle. «Le datif syntactiquement anormal *lāhèm* est ici le reste d'un Elohim originel ayant subi une correction théologique [...]. Les scribes ont voulu éviter que soit relatée en clair une profanation du nom de leur Dieu [...]. Ils ont appliqué le principe de R. Yoḥanan [...]: "Il vaut mieux déraciner une lettre de la Torah que de risquer une profanation du nom de Dieu dans la lecture publique"» (D. Barthélemy, *Critique textuelle,* I, *ad loc.*). Les traducteurs modernes adoptent le texte de la LXX. En 1 R 2, 17, le texte hébreu a été également édulcoré par l'adjonction du mot «les hommes», entre le verbe «outrager» et «l'offrande du Seigneur», mot que n'ont ni le manuscrit de Qumrân ni la LXX (D. Barthélemy, *ibid.*).

* En Gn 18, 22, le texte original semble avoir été: «Et YHWH se tenait encore devant Abraham.» Il fut corrigé par respect pour YHWH en: «Et Abraham se tenait encore devant YHWH» (ici, c'est le texte que rend la LXX: R. W. Klein, p. 82).

* En Dt 32, 8-9, si le TM dit que le Très-Haut fixa le territoire des peuples «suivant le nombre des fils d'*Israël*», la part de YHWH étant son peuple, le texte initial semble avoir été «suivant le nombre des fils *de Dieu*», attesté avec l'expression de substitution habituelle dans la LXX, «anges de Dieu» et par un manuscrit de Qumrân («fils de Dieu»). Il s'agissait d'éviter que l'on ne considérât YHWH, qui reçoit en partage Israël, comme l'un des 70 fils de Dieu, ou bien, si l'on identifie YHWH au «Très-Haut», d'éviter de dire que le Seigneur a institué le polythéisme (D. Barthélemy, «Les Tiqquné Sopherim...», *Études,* p. 296).

Bibliographie. D. Barthélemy, *Critique textuelle,* 1. Introduction, p. *1-*63 (l'histoire de la critique textuelle de l'AT) et p. *85-*94 pour «le cas des euphémismes»); «Les Tiqquné Sopherim...»; divers autres articles réunis dans D. Barthélemy, *Études.* — M. H. Goshen-Gottstein, «Theory and Practice of Textual Criticism. The Text-critical Use of the Septuagint», *Textus* 3, 1963, p. 130-158. — R. W. Klein, *Textual Criticism.* — C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Massoretic Text of the Old Testament,* Fribourg, Göttingen, *OBO* 36, 1981. — H. M. Orlinsky, «The Textual Criticism of the Old Testament», 1959, repris dans H. M. Orlinsky, *Studies,* p. 239-258. — A. Pietersma, «Septuagint Research...». — J. W. Wevers, «The Use of the Versions for Text-Criticism: The Septuagint», *La Septuaginta,* p. 15-24.

II. Y A-T-IL DANS LA SEPTANTE DES «FAUTES» DE LECTURE DU MODÈLE HÉBREU?

A. Les difficultés de lecture et de compréhension du modèle hébreu

Le texte hébreu proposé à la traduction était un texte seulement consonantique, sans vocalisation ni ponctuation, comme l'attestent les manuscrits légèrement postérieurs de Qumrân. Il était probablement écrit en caractères dits «araméens», c'est-à-dire conformes à ce que nous appelons l'«hébreu carré» (voir *supra*, chap. II, p. 63).

Un assez grand nombre de divergences sont des changements involontaires qui s'expliquent par la **confusion de lettres de formes voisines**: le *resh* et le *daleth* sont presque identiques; on peut confondre le *beth* et le *kaph*, le *hé* et le *heth*, le *nun* et le *ghimel*, le *mem* final et le *samech*. De plus, certaines lettres finales n'étaient pas toujours écrites, comme D. Barthélemy l'a fait remarquer pour une partie du rouleau d'*Isaïe* de Qumrân (en certaines formes, ne sont pas écrits le *alef* final, le *yod* final, le *hé* final).

* En Am 1, 6, les LXX écrivent «déportation de Salomon», là où le TM donne «déportation massive», parce qu'ils ont lu *shelōmōh* (Salomon) et non *shelēmāh*.

* En Am 4, 13, ils écrivent: «Celui qui révèle aux hommes quel est son messie», là où le TM donne: «quel est son dessein», parce que les deux mots distincts *mah-śēḥō* ont été réunis en *mashiḥō*. Il est difficile de décider s'il s'agit d'une faute ou d'un parti pris exégétique.

* Lorsque Jonas, en 1, 9, dit selon le grec qu'il est le «serviteur» («du Seigneur»), alors que le TM lui fait dire qu'il est «hébreu», on peut dire que les deux mots «hébreu» (*'iberī*) et «serviteur» (*'abedī*), où les voyelles ne sont pas écrites, ne diffèrent que par le *resh* ou *daleth* (on peut aussi faire l'hypothèse d'une intention dans le choix du mot, dans l'un ou l'autre des deux textes!).

* L'**absence de graphie de la lettre finale** peut expliquer les confusions assez fréquentes entre la négation *lō'* et le pronom personnel *lō*. Ainsi, en Gn 26, 32, là où le TM écrit: les serviteurs d'Isaac «*lui* dirent: nous avons trouvé l'eau», la LXX donne: «Ils dirent: nous *n'*avons *pas* trouvé d'eau» (d'où le beau développement de Philon, dans ses *Questions sur la Genèse* VI, 9, sur l'impossibilité d'atteindre la sagesse!).

R. W. Klein donne une liste d'autres sources de changements involontaires: homéotéleutes, haplographies, dittographies, divisions différentes des mots, transpositions de lettres (*Textual Criticism*, p. 76-80).

Les translittérations de mots hébreux, dont il sera question dans notre chapitre VI au titre de la fidélité stylistique des traducteurs (*infra* p. 261 sq.), sont plus fréquemment considérées comme résultant d'une ignorance. Pour le traducteur d'*Isaïe*, I. L. Seeligmann donnait des exemples de mots translittérés, chargés de représenter des mots hébreux inconnus, auxquels le traducteur s'efforce de donner une forme grecque, au prix de contresens ou bien à l'aide d'une glose midrashique.

* La translittération *theraphim* en 1 R 15, 23 («idoles», «objets sacrés») devient *therapeía* («soin», «service»: un tout autre sens!) dans le *Vaticanus* (I. L. Seeligmann, p. 216).

* Les modifications importantes de Jr 38, 21 (TM 31, 20) viendraient de la transformation d'un mot non compris (un hapax: «signaux»?), translittéré avec une vocalisation des trois consonnes *tmr*, puis interprété par *timōría*, «[prends] vengeance» (*ibid.*, avec bien d'autres exemples).

Existait-il une connaissance de la vocalisation par tradition orale? Une réponse affirmative est attendue, surtout si l'on pense que le texte hébreu devait être connu par cœur et servait à la lecture publique. Dans un article de 1967, J. Barr a soutenu de façon un peu paradoxale que les traducteurs n'avaient pas à leur disposition une vocalisation toute donnée du texte ou du moins ne procédaient pas, avant de traduire, à l'opération mentale de vocalisation plénière des mots du texte: ils s'appuyaient sur la vision des consonnes, choisissant parmi les mots possibles pour traduire ces consonnes celui que dictait le contexte. L'absence de vocalisation mentale préalable expliquerait un certain nombre de traductions et notamment les nombreuses anomalies dans la translittération des noms propres peu connus. Le travail du traducteur se situerait dans un milieu où le texte hébreu n'était pas lu publiquement. Selon le même auteur, les livres traduits ultérieurement manifestent un plus grand souci des traducteurs de connaître la vocalisation de l'hébreu: les mots translittérés, plus nombreux, possèdent une vocalisation exacte. Cependant, dans le cas d'Aquila notamment, le souci premier restera celui de rendre exactement *ce qui est écrit,* c'est-à-dire les consonnes, qui, pour les tenants d'une traduction selon l'étymologie, représentent la racine.

Une autre question se pose alors: **comment les traducteurs analysaient-ils les racines hébraïques?** G. R. Driver (1967), comme J. Barr dans l'article cité ci-dessus, montre que nos analyses modernes de l'hébreu aboutissent à des «sens» autres que ceux qu'en tiraient les traducteurs anciens, qui avaient des conceptions linguistiques différentes des nôtres (D. Weissert). Ils n'avaient pas la notion de racines trilittères, par exemple. Deux consonnes communes suffisaient à rapprocher des formes actuellement distinguées. Inversement, là où les lexiques modernes donnent un seul sens pour un verbe, il peut s'agir de racines homonymes, de sens différents: la LXX révèle parfois pour un mot hébreu une interprétation disparue de nos lexiques mais justifiée par des rapprochements avec l'araméen ou l'arabe. La LXX témoigne parfois du sens qu'un mot hébreu pouvait avoir à son époque et que nous ignorons.

* Selon J. Barr («Seeing the Wood for the Trees? An Enigmatic Ancient Translation», *JSS* 13, 1968, p. 11-20), si nous trouvons le mot grec *ároura* (surface de terre cultivée) pour rendre l'hébreu *'ēshèl* (nom d'arbre), cela n'indique-t-il pas que ce type de mot (dans l'une et l'autre langue?) pouvait désigner soit un jardin, soit un arbre? En fait, nous n'en savons rien (voir Gn 21, 33, note M. Harl, *Bible d'Alexandrie*, I).

En présence de divergences mineures, il est souvent difficile de décider s'il s'agit, chez le traducteur, d'une «faute de lecture», d'une ignorance de l'hébreu ou d'une intention interprétative analogue à celles que l'on découvre dans les Targums. Certaines traductions ne sont que des approximations en présence d'une difficulté du modèle: ce que M. Flashar appelait des «traductions de perplexité» («Verlegenheitsübersetzungen», 1912, rappelé par C. Rabin), ce que les septantistes de langue anglaise appellent des «*guesses*» (E. Tov) ou des «*jumps*» (I. L. Seeligmann), ce que J. Ziegler nommait (dans *Isaïe*) des mots «bouche-trous» («*stop-gap words*», cité par R. W. Klein p. 74, note 6). Malgré leur bonne connaissance de l'hébreu (du moins celui de leur époque) et de l'araméen, également utile pour comprendre leur modèle, les traducteurs ont sans aucun doute ignoré le sens de mots hébreux rares, de formes uniques. Ils ont alors naturellement procédé par conjecture, selon le contexte.

Les traducteurs n'étaient cependant pas complètement démunis de traditions de lecture: au contraire, on en constate chez eux quelques-unes qui se liront dans les traditions rabbiniques. Les tra-

ducteurs savent parfois ce qu'il ne faut pas lire (*al tiqré,* « ne lis pas ») : il faut comprendre autre chose que ce qui est « écrit » (opposition entre le *qeré* et le *ketib*). R. Le Déaut a insisté sur le fait que la version des LXX s'est faite « dans une *tradition de lecture* » du texte hébreu (« La Septante... », p. 161).

* Pour éviter de prononcer le nom du dieu cananéen Baal (selon l'indication donnée en Os 2, 19), les Juifs, dans la lecture, le remplaçaient en hébreu par un mot signifiant « honte », *bōshèt* : ce mot est rendu en grec par *aiskhúnē* en 3 R 18, 19-25 ; ou bien ils mettaient l'article féminin devant Baal pour rappeler qu'au lieu de dire Baal il fallait dire « honte » (voir 3 R 19, 18 cité en Rm 11, 4) (sur les divers stades des euphémismes concernant Baal, voir D. Barthélemy, *Critique textuelle,* p. *94).

Bibliographie. J. BARR, « Did Isaiah Know about Hebrew Root-Meaning ? », *Expository Times* 75, 1964, p. 242 ; « Vocalization and the Analysis of Hebrew among the Ancient Translators », *Festschrift W. Baumgartner, VTSuppl.* 16, 1967, p. 1-11 ; « St Jerome and the Sounds of Hebrew », *JSS* 12, 1967, p. 1-36. — G. R. DRIVER, « Hebrew Homonyms », *VTSuppl.* 16, 1967, p. 50-64. — C. RABIN, « The Translation Process and the Character of the Septuagint », *Textus* 6, 1968, p. 1-26. — I. L. SEELIGMANN, « Indication of Editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint », *VT* 11, 1961, p. 201-221. — H. B. SWETE, *Introduction,* p. 320-322. — E. TOV, « Did the Septuagint Translators... », cité p. 230. — D. WEISSERT, « Alexandrian Analogical Word Analysis and Septuagint Translation », *Textus* 8, 1973, p. 31-44.

B. Les traducteurs ont-ils volontairement modifié le texte hébreu ?

Des **listes rabbiniques** font connaître (en hébreu) des versets du texte biblique que les traducteurs alexandrins auraient volontairement modifiés en les traduisant, afin d'éviter quelque malentendu, pour ne pas choquer les Grecs (« en raison du roi Ptolémée »), évitant par exemple des tours anthropomorphiques concernant le Dieu des Hébreux, ou encore l'emploi du pluriel lorsque Dieu parle (voir Gn 1, 26 ou 11, 7). Malgré le tout petit nombre d'**altérations** ainsi dénoncées, ces listes témoignent peut-être d'une méfiance des rabbins à l'égard de la LXX (voir chap. III, p. 121). Elles se réfèrent à un état du texte grec que nous ne trouvons plus dans les manuscrits (sur une liste de 15 ou 16 « altérations », 4 ou 5 seulement sont encore dans les manuscrits), soit que ces versets y aient été révisés et rendus conformes au texte hébreu des réviseurs, soit encore que les rabbins aient inséré dans ces listes quelques-uns des versets qui

les gênaient dans la polémique avec les chrétiens (D. Barthélemy, p. 191).

* En Dt 4, 19 les rabbins disent que les traducteurs avaient *ajouté* deux mots afin de ne pas laisser croire que Dieu aurait favorisé le culte des astres : Dieu a réparti les astres aux nations «*pour qu'ils éclairent*». Le texte actuel de la LXX ne donne pas cet ajout. E. Tov opère la rétroversion en grec de ce que disent les rabbins et rétablit ce qui fut peut-être le texte original de la LXX : elle aurait comporté les mots supplémentaires *toû phōtízesthai*. On trouve peut-être une trace de cet ajout dans le Targum dit «de Jonathan» (R. Le Déaut, *ad loc.*). L'interprétation ultérieure de ce verset, fondée sur le texte grec qui ne comporte pas ces mots, ira dans un tout autre sens : Dieu a «concédé» les astres aux «nations» (autres qu'Israël) *pour qu'elles leur rendent un culte,* ce qui est un mal moindre que l'idolâtrie (Justin, *Dialogue avec Tryphon* 55, 1 ; 121, 2 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 110, 3, etc.).

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «Eusèbe...». — E. TOV, «The Rabbinic Tradition...».

III. Y A-T-IL DANS LA SEPTANTE DES MODIFICATIONS D'ORDRE LITTÉRAIRE ?

Le chapitre IV a montré que les divergences qui séparent la LXX du TM pouvaient être de grandes dimensions, toucher une partie importante d'un livre, sinon un livre entier. Nous examinerons ici les divergences de petites dimensions, venant de procédés de rédaction, n'atteignant que quelques versets. Si, en effet, la mobilité du texte biblique explique les écarts quantitatifs importants entre la LXX et son modèle proto-massorétique d'une part, le TM d'autre part, la LXX à son tour s'inscrit dans cette mobilité : elle n'est plus seulement le reflet d'un texte hébreu prémassorétique en mouvement ; elle innove.

A. Les variantes rédactionnelles

D. Barthélemy et d'autres septantistes ont fait faire un grand pas à l'utilisation de la LXX pour la critique textuelle du TM en mon-

trant que bien des leçons de la LXX relèvent non de la critique textuelle mais de l'analyse *littéraire* : elles sont des modifications stylistiques, rédactionnelles, et non des attestations d'un texte hébreu différent du TM. Plus on considère la LXX comme une œuvre résultant d'un travail d'écriture, et non comme une traduction littérale, plus on est prudent dans son utilisation pour la critique textuelle (J. W. Wevers).

Les modifications stylistiques et rédactionnelles se voient dans tous les livres, principalement dans ceux qui ont été traduits avec le souci de donner à lire un texte aisé à comprendre, cherchant des tours idiomatiques grecs avec une certaine liberté : nous avons mis cela au compte de recherches stylistiques (chap. VI, p. 265).

Ces retouches rédactionnelles consistent surtout à ajouter des propositions dont le rôle paraît être d'établir des transitions, de créer une sorte de tissu conjonctif à l'intérieur du récit. La plupart d'entre elles ne semblent pas avoir appartenu à un modèle hébreu et ne sont généralement pas considérées comme des variantes textuelles. Comme toute traduction, la LXX a tendance à allonger son modèle, notamment en pratiquant l'**harmonisation entre des passages parallèles,** donnant souvent la forme longue. Chaque « plus » de la LXX doit être examiné pour lui-même : certains gardent peut-être la trace de mots hébreux disparus.

* En Gn 4, 8, la proposition faite par Caïn et Abel, « allons dans le champ », ou en Gn 27, 38 la réaction d'Isaac lorsque Esaü lui demande une bénédiction, « Isaac fut pénétré de douleur », sont des « plus » rédactionnels qui assurent en grec un bon enchaînement du récit.

* En Dt 7, 22, le « plus » relève des targumismes : le Seigneur ne chassera les nations de devant Israël que peu à peu, « car autrement la terre deviendrait déserte » (et les bêtes sauvages se multiplieraient !).

Les propositions absentes de la LXX, présentes dans le TM, sont moins nombreuses, du moins dans le Pentateuque.

* En Gn 19, 16, le TM donne la proposition : « Et [les anges] firent sortir [Lot] et l'installèrent hors de la ville », que n'a pas la LXX.

On constate parfois des phénomènes rédactionnels plus importants : tout un ensemble est récrit, avec des modifications multiples, soit pour donner un texte clair, soit pour exprimer une conviction religieuse. L'étude de J. Coste, citée *infra* p. 260, sur

Is 25, 1-5, illustre parfaitement ce deuxième cas. On peut trouver en Gn 30 une illustration du premier cas.

* En Gn 30, pour raconter la ruse de Jacob destinée à faire fructifier les bêtes qui formeront son troupeau, le grec modifie de façon importante le lexique et substitue, entre autres variantes, les deux qualificatifs « [bêtes] sans signe » et « [bêtes] marquées d'un signe » pour distinguer les bêtes qui reviendront à Laban de celles qui seront à Jacob (TM : bêtes faibles et bêtes fortes). A tort ou à raison, les interprètes hellénophones trouveront dans ces adjectifs (*epísēmos*, opposé à *ásēmos*), une valeur allégorique et religieuse importante : le troupeau « marqué d'un signe » de Jacob préfigure le peuple chrétien (voir M. Harl, *Bible d'Alexandrie*, 1, Gn 30, 42).

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, « L'enchevêtrement... ». — E. TOV, « On "Pseudo-Variants" Reflected in the Septuagint », *JSS* 20, 1975, p. 165-177 (voir aussi *Text-critical Use*, p. 213-240). — J. W. WEVERS, « Apologia... ».

B. Les « targumismes » dans la Septante

Après Z. Frankel qui, au siècle dernier, étudiait les similitudes entre la LXX et les sources rabbiniques, d'autres savants, notamment L. Prijs en 1948, ont montré qu'effectivement la LXX contient des éléments de *aggadah* et de *halakhah*. On trouve dans la LXX des éléments midrashiques conformes aux procédés de traduction des Targums : « Le midrash était bien implanté dans le judaïsme lorsque débutait à Alexandrie l'entreprise audacieuse de la Septante » (R. Le Déaut, « La Septante... », p. 150 et voir *infra*).

Les principes herméneutiques plus tard codifiés chez les rabbins sont sans doute déjà à l'œuvre chez les traducteurs (en un petit nombre de cas) et expliquent certaines interprétations (exégèse analogique, selon notamment D. Weissert, corrections euphémistiques, etc.). D'autres **traditions exégétiques** ont été introduites dans la LXX qui se retrouvent pareillement dans les Targums : on peut faire l'hypothèse de traditions anciennes, *orales*, antérieures à la fois à la LXX et aux Targums, passées de façon inégale dans l'un et l'autre groupe de textes (L. H. Brockington).

L'étude très complète de R. Le Déaut, « La Septante : un Targum ? », nous dispense de donner ici beaucoup d'exemples. Ce savant définit ainsi la présence de targumismes dans la LXX : « C'est l'activité midrashique au service, non seulement de la recherche des significations d'un texte, mais encore de toutes les modifications

qu'il *doit* subir pour être totalement intelligible et immédiatement acceptable par une communauté liturgique» (p. 156). Phénomènes d'**adaptation**, d'**actualisation**, qui concernent les réalités dont parle le texte (noms de peuples ou de villes, par exemple, qui peuvent aussi être adaptés ou traduits selon une étymologie supposée : N. Fernández Marcos), mais aussi des idées et des conceptions religieuses. On peut également, et surtout, considérer comme des «targumismes» les phénomènes de traduction qui visent à rendre le sens du texte hébreu bien intelligible. Les **éclaircissements** du texte se font, par exemple, par l'addition de sujets là où ils sont absents en hébreu, par la précision des liens de parenté, par l'adaptation à la situation des Juifs en Égypte (termes techniques, institutions...). On considère aussi comme des «targumismes» l'effacement d'images hébraïques devenues obsolètes pour le milieu juif hellénisé, la modernisation de certains détails (J. A. L. Lee attribue aux traducteurs le souci de donner «*an up-to-date version of the Hebrew text*»).

* En Ex 4, 6, alors que dans le TM la main de Moïse devient «lépreuse comme la neige», la LXX ne mentionne pas la lèpre (est-ce parce qu'une littérature égyptienne antijuive colportait la légende de l'expulsion des Hébreux lépreux, parodie de l'*Exode*?).

* En 3 R 3, 1, la version grecque inverse l'ordre de construction des maisons : Salomon fait bâtir la maison du Seigneur avant la sienne (ordre inverse dans le TM).

* En 3 R 10, 22, les bateaux de Tarsis sont chargés, non pas de «singes et de paons», comme dans le TM, mais «de pierres ciselées et travaillées».

* Ces «targumismes» de la LXX peuvent correspondre à des gloses déjà traditionnelles dans le judaïsme comme on le constate par le témoignage des manuscrits de Qumrân. Ainsi en Dt 11, 7, là où le TM dit simplement «car vous avez vu toute l'œuvre grandiose de Yahvé, qu'il a faite», les «plus» de la LXX («toutes les œuvres grandioses du Seigneur qu'il a faites *pour vous aujourd'hui*») se lisent soit à Qumrân, soit dans le Targum (L. Laberge, «La Septante de Dt 1-11. Pour une étude du "texte"», *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, N. Lohfink [éd.]*, Louvain, 1985, p. 129-134).

Bibliographie. R. BLOCH, «Écriture et tradition dans le judaïsme», *Cahiers sioniens* 8, 1954, p. 29-30 (fondamental). — L. H. BROCKINGTON, «Septuagint and Targum», *ZATW* 66, 1954, p. 80-86 (Targums et LXX incorporent des données exégétiques antérieures). — N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Nombres proprios y etimologías populares en la Septuaginta», *Sefarad* 37, 1977, p. 239-259. — Z. FRANKEL, cité *infra* p. 222. — R. LE DÉAUT, «Un phénomène spontané de l'herméneutique

juive ancienne : le targumisme », *Bi* 52, 1971, p. 505-525 ; « La Septante, un Targum ? », *Études ACFEB*, 1984, p. 146-195 (cet article est d'une très grande richesse, à la fois par les très nombreux exemples cités et par les références bibliographiques ; il couvre les différentes sections de nos § III et IV). — L. PRIJS, cité *infra* p. 222. — D. WEISSERT, cité dans le § précédent, p. 209.

C. Un cas particulier : les traducteurs ont-ils effacé les anthropomorphismes de l'hébreu ?

R. Le Déaut présente comme un trait « targumique » la tendance à supprimer les anthropomorphismes du texte hébraïque. Ce phénomène est cependant diversement interprété. Certains n'y voient pas un procédé juif mais une tendance résultant d'une influence grecque (C. T. Fritsch). On pourrait donner la même interprétation pour la traduction des noms divins proprement hébraïques (YHWH, Elohim...) par des noms grecs à valeur universelle : « Dieu », « Seigneur » (voir p. 255 sq.).

La tendance antianthropomorphique de la LXX est d'ailleurs controversée : défendue par C. T. Fritsch ou D. H. Gard, souvent de façon exagérée, cette théorie est battue en brèche par H. M. Orlinsky et son élève A. Soffer, qui mettent au contraire en valeur, pour les livres d'*Isaïe* et des *Psaumes*, la fidélité de la LXX au texte hébreu, sur ce point particulier de la traduction. De même T. Wittstruck pour le *Deutéronome*. Les anthropomorphismes qui sont supprimés le sont le plus souvent au nom de la bonne grécité désirée pour la traduction. Il en reste cependant encore un bon nombre, surtout dans les livres traduits de façon littérale ou dans les livres révisés et rehébraïsés.

Bibliographie. C. T. FRITSCH, *The Antianthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Philadelphie, 1943. — D. H. GARD, « The Exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job », *JBL, Monograph Series* 8, Philadelphie, 1952. — H. M. ORLINSKY, « The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Isaiah », *HUCA* 27, 1956, p. 193-200 ; « Studies in the Septuagint of the Book of Job », *HUCA* 28, 1957, p. 53-74 ; 29, 1958, p. 229-271 ; 30, 1959, p. 153-167 ; 32, 1961, p. 239-268. — A. SOFFER, « The Treatment of Antianthropomorphisms and Antianthropopathisms in the Septuagint of Psalms », *HUCA* 28, 1957, p. 85-107. — T. WITTSTRUCK, « The so-called Antianthropomorphisms in the Greek Text of Deuteronomy », *CBQ* 38, 1976, p. 29-34.

D. Un cas particulier: existe-t-il dans la Septante des traductions «contradictoires» par rapport au texte massorétique?

M. L. Klein a attiré l'attention en 1976 sur ce qu'il a appelé «*Converse translations*», un phénomène qu'il analyse sur une vingtaine d'exemples pris dans les Targums du Pentateuque: le sens d'un verset y est explicité par l'addition ou la suppression d'une négation.

* En Gn 37, 33, si le Targum fait dire à Jacob que Joseph *n'a pas été dévoré* (TM et LXX: «une bête l'a dévoré»), c'est pour s'accorder au v. 35 où Jacob refuse d'être consolé. Ce procédé targumique a ainsi dégagé le sens véritable du verset, puisque, selon le Midrash, Jacob sait que Joseph est vivant.

I. L. Seeligmann avait observé dans la LXX d'*Isaïe* des faits analogues (suppression ou addition d'une négation), mais il en donnait une autre explication: c'était une solution de détresse du traducteur («*an emergency jump*», p. 57) pour donner un sens à un texte qu'il ne comprenait pas.

On peut cependant proposer pour ces traductions «contradictoires» de la LXX une explication de type targumique. Le traducteur a parfois voulu corriger ce qui pouvait être mal compris (si la phrase était rendue telle qu'elle était dans le modèle) et expliciter ce qu'il considérait comme la pensée réelle du texte.

* En Is 8, 14, «YHWH est le sanctuaire et la pierre d'achoppement» est transformé en: «Il sera pour toi un sanctuaire et *non pas* comme une pierre d'achoppement.»

* On peut découvrir d'autres «traductions inverses» dans la LXX: les unes sont sans doute dues à des erreurs (ainsi en Gn 26, 32, cité *supra* p. 206); d'autres explicitent ce que le traducteur considère comme la pensée réelle du texte (ainsi en Rt 2,13, Ruth remercie Booz: «Tu m'as consolée [...] et pourtant *je ne suis pas comme* l'une de tes servantes» devient dans le grec: «Tu m'as consolée [...] et voici que moi *je vais être comme* l'une de tes servantes»).

* En Ez 16, 31, «*Tu n'étais pas comme* une prostituée en quête d'un salaire» (ces derniers mots constituant une sorte d'excuse au métier de prostituée, mais la nuance n'était peut-être pas compréhensible) devient en grec: «*Tu étais comme* une prostituée qui rassemble ses salaires.»

* En Is 26, 18, alors que le TM dit: «*Nous n'apportons pas* le salut à la terre», le grec a un tour positif: «*Nous avons créé* l'esprit de ton salut sur la terre.» Malgré l'unanimité des manuscrits de la LXX et des citations patristiques, J. Ziegler introduit la négation dans son édition d'*Isaïe,* supposant un accident paléographique dans la tradi-

tion grecque. On peut donner une autre explication, d'ordre théologique, en reprenant tout le passage.

* En Nb 14, 24, Khaleb est jugé seul digne d'entrer dans la terre promise, «parce qu'un autre esprit *l'a animé*»: ici les deux grands onciaux de la LXX s'accordent au TM, mais un autre texte est commenté par Théodore de Mopsueste, avec une négation: «Parce qu'un autre esprit *n'est pas venu* en lui.» La négation est nécessaire lorsque l'on donne aux mots un «autre esprit», *pneûma héteron,* une valeur péjorative, ce que fait Théodore (le mot *pneûma,* dit-il, nomme dans l'Écriture la libre volonté de l'homme, sa *proaíresis:* une volonté opposée à celle de Dieu *n'est pas entrée* en Khaleb).

Bibliographie. M. L. KLEIN, «Converse Translations. A Targumic Technique», *Bi* 57, 1976, p. 515-537. — I. L. SEELIGMANN, *The LXX Version of Isaiah,* p. 57.

IV. Y A-T-IL DANS LA SEPTANTE DES VARIANTES INTERPRÉTATIVES D'ORDRE THÉOLOGIQUE?

L'autre grande question soulevée par les divergences qui distinguent la version grecque des LXX et le TM est celle de l'intention des traducteurs: certaines divergences ne sont pas dues à des faits de traduction ou à des éclaircissements de type targumique; elles peuvent avoir une valeur théologique. Les traducteurs sont aussi des théologiens, comme l'affirment quelques-uns des meilleurs spécialistes de la LXX. N'ont-ils pas voulu parfois rendre le texte conforme à la théologie de la communauté juive de leur temps? Une réponse affirmative à ces questions guide plusieurs des travaux actuels sur la LXX, et notamment notre entreprise de traduction commentée de la LXX, «La Bible d'Alexandrie».

J. W. Wevers (1985) vient de rappeler avec enthousiasme l'essor donné à ce type de recherche il y a plus d'un siècle par le grand savant Z. Frankel. La LXX est une source éclairant de façon lumineuse la compréhension que les Juifs d'Alexandrie avaient de leur Bible. La version grecque est en fait un premier commentaire de l'hébreu. Quelles que soient les réserves que l'on puisse formuler sur cette affirmation (les versions ne sont pas toutes d'origine alexandrine, nous connaissons des formes textuelles qui ont subi des révisions, rendues conformes à un texte hébreu qui n'était pas celui que lisaient les Alexandrins...), elle donne naissance aux études les plus intéressantes pour l'histoire du christianisme ancien, héritier de ces interprétations du judaïsme hellénophone. Nous en

traiterons dans les chapitres suivants. On ne s'étonnera pas que la plupart des exemples donnés ci-dessous soient empruntés au livre d'*Isaïe*, un des plus « divergents » par rapport au TM, un des plus utilisés et discutés entre Juifs et chrétiens ! G. Bertram a montré comment les mots (et les notions) de « salut », de « royaume », de « foi » étaient chers au traducteur de ce livre, qui semble plus d'une fois les avoir introduits dans sa traduction en des « plus » significatifs. R. Le Déaut, dans son grand article « La Septante : un Targum ? » (cité *supra* p. 214), donne des exemples d'actualisation d'ordre théologique. Il rappelle les traits propres au *Dodékaprophéton* relevés par A. Kaminka : insistance sur la sainteté d'Israël, sur l'idée du service de Dieu, sur l'amour tout-puissant du Seigneur, sur la conception d'une autre vie, etc. Autres exemples :

* En Is 19, 16-25, le TM montre la conversion de l'Égypte et de l'Assyrie. Il y aura une réconciliation universelle des ennemis dans la bénédiction de Dieu. La LXX donne une idée différente : « Béni [soit] mon peuple, *celui qui est en Égypte et celui qui est en Assyrie*, et mon héritage, Israël » : la bénédiction va seulement sur le peuple de Dieu, en diaspora ou en Israël (G. Bertram, p. 227. Mais le sens « universaliste » de ces versets est retrouvé dans le texte grec par L. Monsengwo-Pasinya, « Isaïe XIX 16-25 et universalisme dans la LXX », *Congress Volume. Salamanca 1983*, J. A. Emerton (éd.), *VTSuppl.* 36, Leyde, 1985, p. 192-207).

* En Is 29, 22, le TM dit : « C'est pourquoi, ainsi parle YHWH à la maison de Jacob, lui [YHWH] qui a racheté Abraham. » La LXX écrit : « C'est pourquoi le Seigneur dit à la maison de Jacob, *qu'il a choisie depuis Abraam.* » R. Bloch commente ainsi la modification : « La Septante [...] fait intervenir l'idée d'*élection* à la place du thème midrashique de la *délivrance* d'Abraham » (il s'agit de la tradition midrashique d'Abraham sauvé de la fournaise, entrée dans le TM d'Is 29, 22, disparaissant ainsi de la LXX : « Écriture et tradition... », p. 29, note 61, cité *supra* p. 213).

* En Is 33, 20, au lieu de : « Regarde Sion, cité de nos fêtes » (TM), la Septante dit : « Voici Sion, la Ville, *notre salut.* » Commentaire de L. Laberge : « [...] une telle façon de mettre en évidence la Ville sainte pourrait se comprendre à une époque tardive, où Temple et Ville sainte en viennent à désigner la résidence de Dieu »).

* En Is 58, 14, G. Bertram montre la différence entre la notion du *plaisir* que le Juif trouvera en Dieu s'il pratique le jeûne (verbe *'ānag*, se réjouir d'un bon état) et celle de *foi* qu'exprime le grec (« tu seras confiant dans le Seigneur », *pepoithós*).

* En Jb 42, 8 et 10, la version grecque donne deux fois un « plus » « qualitatif », en disant que le Seigneur « pardonna la faute [des amis

de Job] *à cause de Job*». Ces mots absents du TM ont leur correspondant dans le Targum palestinien de *Job*. Cette tradition exégétique commune présente Job comme un intercesseur, et l'on peut y voir une préparation de la théologie du NT du serviteur souffrant intercesseur (M. Cimosa, *Salesianum*, 1986, p. 513-538, avec bibliographie).

* Il est souvent difficile d'avancer avec certitude ce type d'explication pour une divergence. Ainsi en Ha 3, 5. Là où le TM annonce qu'est venue la peste et qu'a suivi la fièvre (*dèbèr* et *rèshèp*), la LXX dit que viendra «la parole» (*lógos*) et qu'elle sortira (la suite est différente). Faut-il seulement faire l'hypothèse d'une erreur de lecture, *dèbèr* ayant été lu *dābār*, avec une autre vocalisation? Mais cette vocalisation, comme le suggère J. Barr, n'est-elle pas le résultat d'une compréhension du contexte où le traducteur attend l'annonce de la venue d'une «parole» de Dieu, et non de la «peste»? (L'équivalent fixe de *dèbèr* ailleurs dans la LXX est la «mort», *thánatos*.) Cet exemple est particulièrement significatif du rôle de la LXX puisque les lecteurs chrétiens de ce verset n'auront aucune peine à lire une prophétie de «la parole évangélique» qui va parcourir toute la terre (Irénée, Eusèbe de Césarée). Ils suivent la LXX, là où les autres traducteurs emploient des mots désignant la peste ou la mort (Aquila, Symmaque, la Quinta). Jérôme sait que Théodotion a, lui aussi, un mot correspondant à *lógos*: le texte hébreu pouvait donc être compris ainsi. Même hésitation sur la vocalisation de *dbr* en Is 9, 8: la leçon retenue par J. Ziegler est *thánatos*, là où le TM écrit *dābār*.

Malgré la difficulté d'interpréter les divergences par des motifs d'ordre théologique, on peut être tenté de dégager les intentions des traducteurs et de tracer les traits d'une «théologie de la LXX», sans pour autant affirmer la cohérence d'une telle théologie. On peut tout au plus donner des appréciations pour les livres pris un à un. On relève en tout cas la vigueur de la piété et de l'espérance des Juifs au cours des siècles qui précédèrent la venue de Jésus, à Alexandrie et en Palestine. Pour G. Bertram, un des pionniers de ces études, la théologie et la foi de ce judaïsme, à la fois hellénisé et authentiquement juif, aurait été une «**préparation**» (*Vorbereitung*) **à l'Évangile**; la LXX aurait été l'étape déterminante qui aurait rendu possibles, ou tout au moins facilité, l'expression et la diffusion du christianisme. Certes, on perçoit dans la LXX un «mûrissement» de la pensée et de la piété juives (D. Barthélemy, «L'AT a mûri à Alexandrie») et la connaissance des idées religieuses de la LXX est indispensable pour comprendre le NT (R. Hanhart, p. 197). Mais si l'on examine par exemple les convictions messianiques, on cons-

tate que ce sont surtout les lectures palestiniennes, puis chrétiennes, qui ont interprété certains versets dans un sens messianique.

Bibliographie. Elle est regroupée avec la bibliographie du paragraphe suivant.
A. KAMINKA, «Studien zur LXX an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher», *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 72, Breslau, 1928, p. 49-60, 242-273 (publié à part, Francfort, 1928). — L. LABERGE, *La Septante d'Isaïe 28-33. Étude de tradition textuelle*, Ottawa, Ontario, 1978.

V. LE PROBLÈME DES MESSIANISMES DANS LA SEPTANTE

Un point important reste en effet à discuter : si l'on compare la LXX au TM, ou aux manuscrits de Qumrân, ou encore aux autres œuvres juives antérieures à notre ère, on peut se demander s'il y a en elle une **accentuation des messianismes** qui aurait facilité la lecture « messianique » de la Bible par les témoins de la vie de Jésus ?

Dans les textes bibliques, les versets messianiques annoncent soit un prince issu de David (par exemple Ps 2, 6-8 : « J'ai été établi roi par lui [...], le Seigneur m'a dit : tu es mon fils »), soit un « serviteur » souffrant qui sera par la suite exalté (par exemple le long poème d'Is 52, 13-53, 12), soit encore un « homme » ou un « fils d'homme » qui viendra à la fin des temps (Nb 24, 7 LXX ; Dn 7, 13-14). L'idée commune est qu'un jour viendra un envoyé divin, « oint » par le Seigneur (en hébreu *māshīaḥ* ; en grec : *khristós* ; voir *infra* p. 283-284) pour sauver Israël. La façon dont les traducteurs grecs ont rendu les multiples versets exprimant l'attente de cet envoyé peut nous apprendre quelque chose sur le judaïsme hellénistique.

Plusieurs savants ont montré que les traducteurs attestaient une intensification de la foi dans le sauveur à venir. G. Bertram est l'un de ceux qui ont le plus fortement affirmé la foi des traducteurs en un Messie. La piété individuelle du judaïsme hellénistique, dit-il, rend vraisemblable que le traducteur de la LXX, là où il trouve les pensées messianiques exprimées avec un singulier et où il les rend également par un singulier, *a pensé à un Messie personnel* (« Praeparatio Evangelica... », p. 232).

Un article récent de J. Lust apporte des nuances importantes à cette thèse : beaucoup de passages bibliques qui ont reçu une interprétation messianique dans les Targums ont été rendus littérale-

ment dans la LXX, sans aucune interprétation messianique; en outre, les messianismes qui sont dans la LXX, alors qu'ils ne sont pas dans le TM, peuvent avoir été déjà présents dans le modèle hébreu du traducteur, plus tard modifié; enfin ce que l'on appelle le sens messianique d'un verset n'est souvent tel que par les interprétations chrétiennes qu'il reçut par la suite. J. Lust étudie spécialement Ez 21, 30-32, où il voit dans la version grecque une allusion au grand prêtre, et non au Messie royal, davidique (p. 180-191).

Cet effacement relatif des messianismes dans la LXX correspond d'ailleurs à ce que les historiens du judaïsme ont cru pouvoir remarquer: une éclipse du messianisme à l'époque hellénistique (J. Starcky, cité p. 222; voir sa p. 486, note 14 et sa conclusion), notamment dans la diaspora. La même observation sera faite à propos de Philon d'Alexandrie, extrêmement discret sur les versets messianiques du Pentateuque (A. Jaubert, citée chap. VII, p. 273). C'est en Palestine que les messianismes se sont multipliés, comme le montrent les textes de Qumrân et les Targums.

Réservons pour les chapitres suivants quelques exemples de versets où les retouches peut-être «messianisantes» des traducteurs grecs ont servi de point de départ pour l'interprétation chrétienne (on en trouvera ci-dessous une liste, pour annoncer les chap. VII et VIII). On ne donnera ici que des exemples de versets d'où l'idée «messianique» semble *absente* du texte grec.

* En Os 11, 1, on lit dans le TM: «D'Égypte, j'ai appelé *mon fils*» (cité sous cette forme traduite en grec en Mt 2, 15). La LXX donne: «J'ai appelé *mes enfants*» (c'est-à-dire Israël).

* En Is 9, 5, dans le très fameux passage messianique, là où le TM donne quatre titres au «fils» («Merveilleux conseiller, Dieu fort, Père à jamais, Prince de la paix»), la LXX (pour le plus grand étonnement des Pères grecs qui connaissent ces titres messianiques par Symmaque ou des manuscrits révisés sur l'hébreu) donne: «Ange du grand conseil; car moi je donnerai la paix aux chefs, la paix et la santé pour lui» (texte retenu par les éditeurs). Jérôme remarquera lui aussi que la LXX n'a pas traduit clairement ces titres impressionnants de l'enfant royal. Sous leur forme latine, ils entreront dans la liturgie de Noël (*Admirabilis Consiliarius, Deus Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis*). C'est un bel exemple de non-messianisme de la LXX, d'ailleurs également constaté à Qumrân (J. Starcky, p. 483).

* En Is 42, 1, alors que le TM écrit: «Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu que préfère mon âme» (visant probablement Cyrus, mais considéré par les chrétiens comme annonçant Jésus), la LXX

donne : « *Jacob,* mon serviteur, je le soutiendrai ; *Israël,* mon élu, mon âme l'a accueilli. » Ce verset est cité en Mt 12, 18 sans l'adjonction des noms de Jacob et d'Israël (*infra,* chap. VII, p. 277). Qumrân le donne sous la forme du TM.

* Is 2, 22 : la LXX n'a pas ce verset, à la surprise de Jérôme qui y voit incontestablement une annonce du Christ. Origène avait fait connaître dans les *Hexaples* la version d'Aquila pour ce verset manquant ; un texte difficile à interpréter, connu des successeurs d'Origène (Eusèbe, pseudo-Basile, Théodoret), qui comprennent à peu près ceci : cessez d'avoir à faire à l'homme, dont le souffle est dans les narines, « car en *quoi* cet homme est-il compté ? » (au sens de « de quelle valeur est-il ? »). C'est pour eux une invitation à ne pas faire confiance en l'être humain, trop faible. Mais Jérôme tient à conserver la fin du verset sous une autre forme (de qui la tient-il ?), rendue en latin par *quia excelsus reputatus est ipse.* Le mot *excelsus* est bien évidemment à ses yeux une prophétie du Christ : cessez de vous en prendre à l'homme (Jésus) selon la chair, croyez en celui qui est « très haut » par sa majesté divine. Jérôme fait l'hypothèse d'une confusion en hébreu entre *bammèh* (= *in quo,* « en quoi ») et *bāmāh* (*excelsus,* « élevé »). Il ne comprend pas pourquoi la LXX ne donne pas ce verset (*tacito mecum mente pertractans, non possum invenire rationem quare LXX tam perspicuam de Christo prophetiam in Graecum noluerint vertere)* et dénonce les efforts des Juifs qui en ruinent la portée messianique en donnant une mauvaise interprétation (*Com. in Is., ad loc.* 55 AB). C'est un bel exemple des étonnements patristiques devant l'absence de messianismes de la LXX, en même temps qu'une illustration des difficultés textuelles que l'on rencontre autour de ces versets discutés.

* En Dn 2, 22, là où le TM écrit que la « *lumière* » était avec Dieu (ce qui correspond à une tradition juive voyant dans le nom « lumière » un titre du Messie), la LXX écrit : « *"le repos"* était avec lui » (autre modèle ? interprétation ?).

Liste des versets qui révèlent un processus de « messianisation » dans la version grecque ou qui ont facilité une lecture « messianique »

* En Am 4,13, alors que le TM écrit : « Car voici [...] celui qui révèle à l'homme ses pensées », la LXX donne : « Car voici, moi je suis celui qui envoie aux hommes *son oint.* » Théodotion, Aquila et Symmaque utilisent divers mots (« pensée », « conversation », mais aussi « parole »). (Ici Jérôme, contrairement à son option pour Is 2, 22 citée *supra,* s'en tient aux lettres écrites, qui ne donnent pas « son oint ».)

* En 2 R 7, 12-16, et surtout en 1 Par 17, 13, D. Barthélemy relève la « messianisation » de la prophétie: il ne s'agit plus seulement de David (*Critique textuelle*, I, p. 246-247).

Autres exemples dans les chapitres suivants:

* Gn 3, 15, p. 287-288; 49, 10, p. 284
* Ex 17, 16, p. 307.
* Nb 24, 7, p. 219; 288.
* Dt 5, 28-29, p. 286; 18, 18-19, p. 285-287; 28, 66, p. 298; 309; 33, 8-11, p. 286.
* Ps 44, 7-8, p. 283-284; 79, 16b, p. 315.
* Am 4, 13, p. 206; 9, 11-12, p. 286.
* Ha 3, 2 sq., p. 301.
* Za 3, 8 et 6, 12, p. 306; 9, 9-10, p. 279.
* Is 11, 10, p. 288; 28, 16, p. 286; 49, 6, p. 288; 51, 4, p. 288; 61, 1, p. 283; 288; 63, 1-6, p. 285.
* Jr 23, 5, p. 306.
* Ez 21, 30-32, p. 220.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, « L'AT a mûri... ». — G. BERTRAM, « Praeparatio Evangelica in der Septuaginta », *VT* 7, 1957, p. 225-249; nombreux autres articles, signalés dans *BFJ*, rappelés par S. Sabugal, voir *infra*. — J. COSTE, « La première expérience... ». — Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841; *Ueber den Einfluss*. — R. HANHART, « Die Bedeutung der LXX-Forschung für die Theologie », *Theologische Existenz Heute*, 140, 1967, repris dans S. JELLICOE, *Studies*, p. 583-609; « Die Septuaginta als Problem der Textgeschichte, der Forschungsgeschichte und der Theologie », *VTSuppl.* 22, 1972, p. 185-200. — J. LUST, « Messianism and Septuagint », *Congress Volume Salamanca*, J. A. EMERTON (éd.), cité p. 217 (riche bibliographie). — L. MONSENGWO-PASINYA, « Deux textes messianiques de la Septante: Gn 49, 10 et Ez 21, 32 », *Bi* 61, 1980, p. 357-376. — L. PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leyde, 1948. — S. SABUGAL, « La interpretación septuagintista del Antiguo Testamento », *Augustinianum* 19, 1979, p. 341-357 (avec une très abondante bibliographie et une grande insistance sur la valeur théologique de la LXX). — I. L. SEELIGMANN, *The LXX Version of Isaiah*. — J. STARCKY, « Les quatre étapes du messianisme à Qumrân », *RB* 70, 1963, p. 481-505. — J. W. WEVERS, « Apologia... » (position très nuancée et équilibrée).

Autres références dans le chapitre VII, IV.

CHAPITRE VI

LA LANGUE DE LA SEPTANTE

Bibliographies et introductions générales. E. Tov, *A Classified Bibliography of Lexical and Grammatical Studies on the Language of the Septuagint and its Revisions*, Jérusalem, 1982. — *BFJ*, p. 21-34. — S. JELLICOE, *The Septuagint*, p. 314-337 et 374-377. — H. B. SWETE, *Introduction*, p. 289-341. — H. St J. THACKERAY, *Grammar*, p. 1-55. — ***Instruments de travail.*** Pour la syntaxe, p. 235; pour le lexique, p. 241. Deux ouvrages seront cités sous forme abrégée: J. A. L. LEE, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, Chico, Californie, 1983 (= J. A. L. LEE, *Lexical Study*). — O. MONTEVECCHI, *La Papirologia*, Turin, 1973 (= O. MONTEVECCHI, *Papirologia*).

Le triple enjeu des études sur la langue de la LXX. L'ensemble des livres que nous appelons «la LXX» constitue un document d'une étendue considérable (une cinquantaine de livres narratifs, poétiques, moraux) dont l'étude met en jeu plusieurs questions d'ordre linguistique: comment le grec a-t-il été utilisé et adapté pour exprimer ce que dit la Bible hébraïque? Ce grec se rattache-t-il à l'évolution générale de la langue grecque ou bien fut-il propre aux Juifs qui l'utilisèrent, sémitisant et de nature énigmatique, et resta-t-il isolé, en quelque sorte unique?

L'importance d'une réflexion sur la langue de la LXX apparaît au moins en trois domaines: pour l'**histoire du judaïsme hellénistique,** puisque la LXX montre les équivalences que les traducteurs jugeaient possibles entre les deux systèmes linguistiques, hébraïque et grec, et permet d'étudier leurs choix lexicaux; pour l'**histoire de l'évolution de la langue grecque postclassique,** puisqu'elle atteste au sein de la Koinè des néologismes et des changements sémantiques qui prennent place à côté de ceux que l'on découvre dans les papyrus et les autres documents de l'époque hellénistique; pour

l'**histoire du christianisme primitif,** enfin, puisqu'elle fournit la forme d'une bonne partie des données scripturaires qui ont joué un rôle d'autorité dans le « Nouveau Testament », puis chez les premiers chrétiens.

I. PROBLÈMES LINGUISTIQUES. LA TRADUCTION D'UN TEXTE HÉBREU EN GREC

A. Que sait-on des langues parlées par les Juifs à l'époque hellénistique, en Palestine et à Alexandrie?

L'existence de la LXX — une version de la Bible hébraïque en langue grecque — oblige à poser d'emblée la question des langues parlées par les Juifs en ce IIIe siècle avant notre ère: aussi bien à Alexandrie, où eut lieu cette traduction, qu'en Palestine d'où venaient, semble-t-il, les traducteurs (p. 61) et où se prolongea l'activité de traduction pour d'autres livres bibliques (p. 101-106).

Les questions sont multiples, car elles concernent aussi bien les traducteurs (quelle connaissance avaient-ils de l'une et l'autre langue?) que les destinataires (la LXX a-t-elle eu pour raison d'être l'ignorance de l'hébreu? Ses premiers récepteurs purement hellénophones pouvaient-ils aisément comprendre un grec de traduction où, plus d'une fois, les mots sont employés en des sens particuliers?).

L'étude des œuvres littéraires juives, et surtout des données de l'onomastique et de l'épigraphie, permet aux historiens d'établir la pratique de trois langues dans le judaïsme postbiblique et de mesurer la prédominance de telle ou telle d'entre elles selon les époques — hellénistique ou romaine — et les lieux, en Palestine ou dans la diaspora. Les documents sont malheureusement plus rares pour les siècles hellénistiques que pour la période romaine.

1. L'araméen

C'est sans nul doute la langue dont le domaine fut le plus étendu, depuis les époques les plus anciennes: il y avait eu une araméisation de l'hébreu dès la déportation des Juifs à Babylone et l'araméen resta la langue usuelle dans toutes les parties des royaumes

lagides, en particulier en Palestine où il est la première langue parlée par les Juifs à l'époque qui nous intéresse (E. M. Meyers, J. E. Strange, p. 93-100). L'araméen était aussi la langue des premiers Juifs d'Égypte, avant l'adoption générale du grec (P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte,* Paris, 1972; J. Mélèze-Modrzejewski, « Splendeurs... », p. 22 sq.). Certains « hébraïsmes » de la LXX sont en fait des « araméismes » (L. Delekat).

2. *L'hébreu*

L'hébreu des temps anciens resta, semble-t-il, une langue vivante, peut-être à titre de langue locale en Palestine, maintenue par une minorité. Elle ne cessa jamais d'être connue comme langue écrite : la langue de l'élite cultivée, la langue de la Torah que les Juifs devaient connaître par cœur. Cet hébreu archaïque, il est vrai, évolua vers l'hébreu mishnique, très influencé par l'araméen (K. Hruby, R. Le Déaut) : il n'est pas sûr que les formes anciennes de l'hébreu biblique aient été bien comprises par ceux-là mêmes qui les lisaient et par ceux qui les traduisaient (*infra* p. 228-229).

3. *Le grec*

A la suite des conquêtes d'Alexandre et de l'organisation des royaumes de ses héritiers, le grec devint la langue officielle du gouvernement, de l'administration, du commerce : ce fut la langue de la « haute société », selon C. Préaux, mais aussi celle des affaires quotidiennes, comme le montrent notamment les correspondances privées. C'est la langue courante, pratiquée à des niveaux linguistiques différents (E. M. Meyers, J. E. Strange, p. 100-112). Même en Palestine, le grec semble avoir éclipsé l'araméen. Des documents archéologiques (inscriptions, ostraka) attestent clairement, dès le IIIe siècle avant notre ère, la connaissance du grec par les populations locales, même rurales. Les inscriptions sur les ossuaires y sont, pour les deux tiers, rédigées seulement en grec et non plus en grec accompagné d'une ou des deux langues sémitiques (E. M. Meyers, J. E. Strange, p. 104-105). A la période romaine, on pourra dire que « le grec a pénétré dans toutes les classes de la société juive en Palestine » (S. Lieberman, *Greek,* p. 39).

Il est probable que le milieu sacerdotal avait, quant à lui, une grande maîtrise du grec, ne serait-ce que pour maintenir le contact

avec les Juifs hellénisés de la diaspora. Les travaux les plus récents insistent sur la bonne hellénisation de la Palestine elle-même, à date ancienne (M. Hengel; G. Mussies; E. Will, C. Orrieux). Les relations entre la Palestine et les communautés juives d'Égypte ont toujours été étroites, notamment au cours de ce IIIe siècle avant notre ère où la Palestine fut annexée au royaume des Ptolémées. On ne peut séparer de façon simpliste le judaïsme palestinien du judaïsme de la diaspora, même pour ce qui est de l'hellénisation et de la pratique du grec (E. Will, C. Orrieux, chap. III, «La Judée au IIIe siècle»).

Quant aux Juifs d'Égypte, le grec était devenu leur seule langue usuelle. Les papyrologues ont remarqué que seul un tout petit nombre de papyrus juifs sont écrits en hébreu et les historiens ont insisté sur l'adoption, par les Juifs alexandrins, du mode même de vie à la grecque (V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization,* chap. IV, «The cultural climate», p. 344 sq.). Les traducteurs du Pentateuque font preuve d'une excellente connaissance du grec. S'ils semblent connaître également très bien l'hébreu, en dehors d'eux l'oubli de l'hébreu paraît total. Les traducteurs ultérieurs le connaissent peut-être à titre de langue apprise (*infra* p. 229). Le grec des Juifs d'Égypte, selon certains philologues, fut peut-être marqué par des «égyptianismes» (L. Th. Lefort: certains sémitismes ont leur parallèle dans le copte). Il semble cependant assuré que les Juifs ne connaissent pas plus les langues locales que ne le faisaient les autres hellénophones. Les papyrologues (R. Rémondon, O. Montevecchi, *Papirologia,* p. 76) ont souligné l'impénétrabilité réciproque de ces deux mondes, égyptien et grec.

A l'époque de la traduction de la Torah les trois langues — grec, hébreu (évoluant vers l'hébreu mishnique) et araméen — coexistaient donc, le grec ayant toutefois pris la prédominance: il était le bien commun aux diverses communautés juives et devait le rester pendant plusieurs siècles. Il faudra l'émergence d'un christianisme de langue grecque, s'appuyant sur la version grecque de la Bible, pour que se produise, peu à peu, notamment chez les rabbins de Palestine, un **rejet partiel du grec,** tout au moins comme langue sacrée (chap. III, p. 122).

Bibliographie. Voir déjà dans la bibliographie II, Contexte historique: M. HENGEL, E. M. MEYERS, J. E. STRANGE, J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, G. MUSSIES, A. NEPPI MODONA, C. PRÉAUX (p. 554-562, les langues parlées), V. TCHERIKOVER, E. WILL, C. ORRIEUX. Voir aussi: L. DELEKAT, «Ein Septuagintatargum», *VT* 8,

1958, p. 225-252 (araméismes sous-jacents à la LXX). — K. HRUBY, «La survivance de la langue hébraïque pendant la période postexilique», *Mémorial du cinquantenaire des écoles des langues orientales de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1964, p. 109-120. — R. LE DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, Rome, 1966, p. 23-32 (La situation linguistique en Palestine au dernier siècle avant notre ère). — S. LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine*, New York, 1942; *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, 2e éd. 1962; «How much Greek in Jewish Palestine?», *Texts and Studies*, New York, 1974, p. 224-225, repris de *Biblical and other Studies*, A. ALTMANN (éd.), Cambridge, 1963.— J. N. SEVENSTER, *Do you know Greek?*, *VTSuppl.* 19, Leyde, 1968 (concerne la connaissance du grec en Palestine par les premiers chrétiens).

Pour les égyptianismes: L. Th. LEFORT, «Pour une grammaire des LXX» (recension de la *Grammaire du grec biblique* de F. M. Abel), *Le Muséon* 41, 1928, p. 1-9. — O. MONTEVECCHI, *Papirologia*. — R. RÉMONDON, «Problèmes du bilinguisme dans l'Égypte lagide», *Chronique d'Égypte*, 1964, p. 126-146.

B. Le grec eut-il le statut de langue sacrée chez les Juifs?

Que le grec ait servi à établir une version de la Torah ne correspond pas seulement à la pratique de cette langue dans la vie quotidienne des Juifs d'Alexandrie: il faut de plus affirmer qu'elle avait le statut de langue capable de dire les paroles de Dieu, une langue acceptée à côté de l'hébreu comme langue sacrée. Certains rabbins diront que la langue de Japhet, c'est-à-dire le grec, est la plus belle des langues, mis à part l'hébreu. «Que les paroles de Japhet se trouvent dans les tentes de Sem» (*Megilla*, 9 b) est une interprétation favorable au grec fondée sur le verset de la *Genèse* 9, 27. (Sur ce texte, voir E. Lévinas, «Leçon talmudique», *Israël, le judaïsme et l'Europe*, Colloque d'intellectuels juifs de langue française, Paris, 1984, p. 331-369). Autres témoignages *ap.* K. Hruby (cité ci-dessus), p. 43-48.

Alors que l'araméen ne servait qu'à paraphraser *oralement* le texte biblique (*lecture* des Targums. Voir cependant des nuances à cette affirmation chez R. Le Déaut, *Introduction*, cité *supra*, p. 52 sq.: certains Targums étaient écrits au plus tard au Ier siècle de notre ère), la version grecque de la Torah, elle, pouvait être *écrite*. A-t-elle de plus servi à la lecture liturgique? Il est impossible de répondre à cette question avec certitude: «Plusieurs éléments qui paraîtront en plein jour après le IIe siècle de notre ère (la division des lectures synagogales, les pratiques exégétiques jouant sur l'intertextualité, les accrochages thématiques et verbaux) sont déjà pour une part à l'œuvre, à l'état naissant du moins, sans qu'on puisse

alors les systématiser parfaitement» (C. Perrot, «La lecture...», p. 132). En tout cas la langue grecque ne fut pas abandonnée par les rabbins, même s'ils éprouvèrent dans les siècles suivants une certaine méfiance à l'égard de la LXX (*supra* p. 122 sq. et *infra* p. 324): la preuve en est donnée par les nouvelles versions grecques faites par des Juifs au cours des deux premiers siècles de notre ère et par les fragments de la version d'Aquila retrouvés dans la Genizah du Caire (voir *supra* p. 147).

L'importance de la langue grecque est telle, dans la diaspora hellénistique, que plusieurs savants ont fait l'hypothèse de traductions partielles de la Bible hébraïque, *antérieure à la LXX* (p. 51). Il est en tout cas possible que **le vocabulaire religieux se soit peu à peu fixé, en grec, dans la communauté juive alexandrine, par la pratique orale.** Les traducteurs du Pentateuque ont ainsi trouvé, avant même de se mettre au travail, sinon un lexique bilingue élaboré dans la communauté juive alexandrine, du moins des habitudes d'équivalences entre termes hébreux et termes grecs. Il est vraisemblable que le lexique de la LXX n'est pas né de la seule invention des traducteurs. I. L. Seeligmann a rassemblé des exemples d'expressions que le traducteur d'*Isaïe* doit probablement à la «juiverie alexandrine», notamment pour Dieu, le culte, la piété (p. 44 sq.) (voir aussi C. Rabin, cité *infra* p. 235).

Bibliographie. V. COLORNI, «L'Uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustinano», *Annali di Storia del Diritto* 8, 1964. — K. HRUBY, «La place des lectures bibliques et de la prédication dans la liturgie synagogale ancienne», *La Parole dans la liturgie*, Paris, 1970, p. 23-64. — R. LE DÉAUT, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome, 1965. — J. MANN, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Cincinnati, 1940, rééd. H. M. Orlinsky, New York, 1971. Les principales données sont reprises dans C. PERROT, *La Lecture* et «La lecture...». — I. L. SEELIGMANN, *The LXX Version of Isaiah*, chap. IV, «The Translation as a Document of Jewish-Alexandrian Theology». — H. St J. THACKERAY, *The Septuagint* (discuté par S. JELLICOE, *The Septuagint*, p. 64-70).

C. La compétence des traducteurs. Leur bilinguisme et ses conséquences pour le grec de la Septante

La compétence des traducteurs, à la fois en grec et en hébreu, est inégale, comme on le constate par l'étude des traductions, livre par livre. Elle peut dépendre de leur origine, alexandrine (très bonne pratique du grec) ou palestinienne (imprégnation plus forte des

langues sémitiques), et aussi de leur culture. Les traducteurs du Pentateuque attestent une excellente connaissance à la fois du grec et de l'hébreu : ils rendent avec finesse, en un bon grec de la Koinè, les nuances du texte hébreu. Il n'en est pas de même par exemple pour le traducteur d'*Isaïe* (assez ignorant de l'hébreu, selon I. L. Seeligmann). H. B. Swete porte également un jugement assez sévère sur la compétence des traducteurs autres que ceux du Pentateuque : « *The majority of the translators had probably learnt the sacred language in Egypt from imperfectly instructed teachers* » (*Introduction*, p. 319), et E. Tov a pu relever un assez grand nombre d'ignorances de l'hébreu chez ces autres traducteurs : certains d'entre eux, dit-il, procèdent parfois en « devinant » le sens des mots hébreux par le contexte ou en utilisant des termes grecs de sens vague, général, là où l'hébreu a des termes précis. Pour la période ultérieure, on pourra affirmer qu'un Juif aussi savant que Philon d'Alexandrie ignore à peu près complètement l'hébreu (V. Nikiprowetzky, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leyde, 1977, chap. III, p. 50-96).

Les linguistes qui ont étudié les faits de traduction dans le monde moderne, notamment chez des immigrés, ont établi ceci : un traducteur écrivant dans une langue *apprise*, même s'il la maîtrise parfaitement, n'évite pas çà et là l'usage de tours qui lui viennent de sa langue *maternelle*. Il se peut que sa langue de traduction soit correcte, mais son « style » est marqué par des traits propres à sa première langue. On peut appliquer cette règle aux traducteurs de la Bible hébraïque. La distinction saussurienne permet de dire que si leur « langue » de traduction est véritablement du grec (le grec de leur époque, la Koinè), leur « parole », leur « style », laisse voir l'émergence de traits propres à leur langue maternelle, une langue sémitique, hébreu ou araméen. Ces interférences sémitiques dans du bon grec ne créent pas une nouvelle « langue » (le prétendu « judéo-grec ») : elles font partie du « style » de chaque traducteur (M. Silva).

Bien que la LXX soit une « traduction » et que sa langue soit du « grec de traduction », les libertés qu'ont prises les traducteurs du Pentateuque, en cherchant de bons équivalents grecs usuels, ont fait que ce premier recueil, le plus important, a été pour les Juifs de la diaspora un **texte intelligible.** Même les sémitismes ne font pas de difficultés. C. Rabin a mis en avant à ce propos la notion de « tolérance sémantique » d'une traduction : même si les mots de la traduction sont employés de façon nouvelle, leur sens nouveau,

voire étrange, est compris par le contexte. C. Rabin souligne aussi, ce qui est particulièrement vrai pour la LXX, que l'« acceptabilité » d'une langue de traduction augmente à mesure qu'augmente la quantité des textes traduits dans cette langue : il se forme une sorte de « sous-langage » qui se comprend de mieux en mieux. Une preuve en est fournie par la comparaison entre les livres juifs traduits de l'hébreu et ceux qui furent écrits directement en grec : seule la fréquence plus grande des sémitismes caractérise les premiers ; les seconds n'en sont pas exempts (R. A. Martin, 1960).

Bibliographie. Les références aux études de R. A. MARTIN, C. RABIN, M. SILVA sont donnés *infra*, § II, p. 235. — I. L. SEELIGMANN, *The LXX Version of Isaiah*. — E. TOV, « Did the Septuagint Translators always Understand their Hebrew Text ? », *Studies Wevers*, p. 53-70. Sur le bilinguisme, voir aussi M. DUBUISSON, *Le Latin de Polybe*, Paris, 1985 (avec une bibliographie, p. 376-379, et des exemples pris dans la LXX).

D. Quelle conception les traducteurs avaient-ils de leur travail ?

Les traducteurs alexandrins, qui n'avaient probablement aucun modèle de traduction auquel se référer (S. P. Brock : la LXX est le seul long traité oriental religieux traduit en grec ; voir cependant les nuances apportées à cette affirmation *supra* p. 70), pouvaient hésiter, comme tout traducteur, entre deux techniques de travail : ou bien traduire littéralement (*ad verbum*), **mot à mot**, comme on doit le faire, par exemple, pour rendre compte rigoureusement d'un texte de loi passant dans une autre langue ; ou bien *rendre le sens* (*ad sensum*) en prenant quelque **liberté** vis-à-vis de la syntaxe et du lexique de la langue de départ, ce qui est le mode de traduction des textes littéraires. Les traducteurs du Pentateuque ont choisi un **compromis** entre ces deux modes de traduction : tout en restant près du texte hébreu, ils ont évité un mot-à-mot qui aurait abouti en grec à un texte étrange et bâtard. Les traducteurs des autres livres ou bien ont suivi ce modèle, ou bien ont traduit plus littéralement : la conception de la traduction a évolué au cours des deux siècles suivants, dans le sens d'une reproduction du style hébraïque de plus en plus littérale. Les réviseurs de la LXX primitive ont à leur tour souvent opéré une « hébraïsation » du texte grec. Il s'ensuit, paradoxalement, que la forme d'un verset la plus éloignée de l'hébreu est souvent la plus ancienne (voir chap. IV, p. 165-167).

S. P. Brock souligne que la conception de la traduction dépend d'une autre prise de position, celle du «prestige» qu'un traducteur reconnaît, consciemment ou non, à l'une des deux langues. Lorsque les traducteurs considéraient que la langue traduite, l'hébreu, avait plus d'importance religieuse que la langue d'arrivée, le grec, ils avaient tendance à rester près de cette langue de départ, au prix de décalques, de littéralismes. Si, au contraire, ils jugeaient que l'acte de traduire correspondait à une œuvre bienfaisante (en quelque sorte un discours missionnaire, comme le dit C. Rabin), en direction des sujets parlant la langue de leur temps, le grec, ils cherchaient dans cette langue des tours peut-être éloignés de l'hébreu mais usuels en grec, bien compréhensibles. Les traducteurs du Pentateuque semblent avoir suivi cette seconde conception. Plus tard, au contraire, la première l'emportera.

En réalité, tous les livres de la LXX, et chaque livre pris à part, sont faits d'un mélange (différemment dosé) entre ces deux extrêmes: des phrases sont rendues de façon littérale, avec une syntaxe et un lexique décalqués sur ceux de l'hébreu, au prix d'hébraïsmes syntaxiques, de néologismes et de glissements sémantiques (voir p. 236-241); d'autres passages sont rendus de façon libre, ou même glosés et paraphrasés (voir les targumismes dans la LXX, p. 212). Ce phénomème montre **une absence de cohérence systématique dans les procédés de traduction.** S. P. Brock, E. Tov et d'autres savants ont donné des exemples d'un même tour hébreu rendu de façon différente à l'intérieur d'un même livre (par un même traducteur?) et même parfois, de façon étonnante, à l'intérieur d'un même groupe de versets (Is 18, 2 et 7, cité par E. Tov, art. cité au § précédent).

Bibliographie. Sur les problèmes généraux de la traduction, voir *infra* p. 266. Sur la LXX comme traduction: E. BICKERMAN, «The Septuagint...». — S. P. BROCK, «The Phenomenon of Biblical...»; «The Phenomenon...»; «Aspects of Translation...». — J. COSTE, «La première expérience...». — R. MARCUS, «Divine Names and Attributes in Hellenistic Jewish Literature», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, II, 1931-1932, p. 45-120. — H. B. SWETE, *Introduction* (p. 315-341, «The Septuagint as a version»). — J. DE WAARD, «La Septante: une traduction», *Études ACFEB*, p. 133-145.

E. Peut-on parler du grec de la Septante d'une façon générale?

Deux difficultés empêchent de parler d'une façon générale du «grec» de la «LXX». L'une est la **diversité des styles de traduc-**

tion d'un livre à un autre; l'autre est la **complexité des états textuels** des divers livres de la LXX, résultant de révisions, de contaminations entre les révisions et de recensions (*supra,* chap. IV).

On peut définir **plusieurs groupes de livres** que distinguent les styles de traduction : le plus ancien, le Pentateuque, est caractérisé à la fois par une grande fidélité au modèle hébreu (fidélité que l'on peut mesurer parce que le texte de la Torah est un de ceux qui ont le moins évolué au cours des siècles) et par une assez grande liberté dans les procédés de traduction : les tours idiomatiques grecs sont utilisés là où plus tard on trouvera des décalques de l'hébreu (exemples *infra* p. 239-240; 248-249). Cette version grecque de la Torah a joui d'une estime certaine dans le judaïsme (y compris en Palestine) et a tenu lieu de référence pour les traductions ultérieures (E. Tov). Pour I. L. Seeligmann, lorsque le Pentateuque fut entièrement traduit, il servit sans aucun doute de livre « hébreu-grec » où les autres traducteurs apprenaient, pour ainsi dire, l'hébreu ! I. L. Seeligmann dit en effet, à propos du traducteur d'*Isaïe,* que le Pentateuque grec lui servit de « *text-book in learning Hebrew* » (I. L. Seeligmann, p. 45). Ce fait contribua à donner une certaine unité à la LXX.

Dès 1909, dans sa proposition de classement des livres de la LXX, H. St J. Thackeray, avant même que ne soit identifié par D. Barthélemy un groupe de livres révisés ou traduits de façon plus littérale (le groupe *kaigé,* voir *supra* p. 159), avait situé à l'extrême opposé du Pentateuque des livres traduits de façon très littérale : les *Juges* (avec *Ruth* selon le *Vaticanus*), certaines parties des *Règnes,* 2 *Esdras,* l'*Ecclésiaste.* Il rattachait à ce groupe la deuxième moitié de *Jérémie,* le début de *Baruch,* le *Cantique des cantiques,* les *Lamentations.* Entre le Pentateuque et le groupe très littéraliste, H. St J. Thackeray situait un groupe mixte, où les styles de traduction sont « variés », ayant le Pentateuque pour modèle, suivi de façon plus ou moins heureuse : les *Psaumes,* les *Douze* prophètes mineurs, la première moitié de *Jérémie, Ézéchiel,* les *Paralipomènes,* les autres parties des *Règnes.* Il rattachait plus étroitement au Pentateuque les livres de *Josué,* d'*Isaïe* et des *Maccabées.*

D'autres livres sont considérés plutôt comme des paraphrases : 1 *Esdras, Daniel* (selon les LXX), *Esther, Job, Proverbes* (sur les formes « longues » de certains livres, voir *supra* chap. IV, p. 173 sq.). La LXX contient enfin des livres écrits directement en grec (*supra* p. 84). Ces ouvrages peuvent entrer dans une appréciation portée sur la langue grecque du judaïsme hellénistique,

comme aussi les œuvres juives non bibliques, écrites en grec, dans le voisinage de la LXX. Ainsi, la *Lettre* d'Aristée.

Bibliographie. I. L. SEELIGMANN, *The LXX Version of Isaiah.* — H. St J. THACKERAY, *Grammar*, p. 6-16, «Grouping of LXX Books». — E. TOV, «The Impact...».

II. LES DÉBATS SUR LA NATURE DU GREC DE LA SEPTANTE

La présence de sémitismes dans la langue des traducteurs — décalques volontaires ou spontanés de tours de la langue du texte d'origine dans la langue d'arrivée, qu'il s'agisse de syntaxe ou de lexique — a entraîné des débats sur la nature de ce grec : est-il propre au milieu des traducteurs, une **sorte de dialecte «judéo-grec»** qui n'aurait été intelligible qu'aux Juifs ? Ou bien prend-il place facilement au sein de l'évolution générale de la langue grecque de cette époque, telle que l'attestent aussi les inscriptions, les papyrus, les textes des prosateurs postclassiques ?

Des publications excellentes ont rappelé l'histoire des jugements portés sur ce grec. Une véritable révolution eut lieu sous l'influence de A. Deissmann (1895). Avant cette époque, on isolait le grec de la LXX (et du NT) sous le nom de «grec biblique», langue quasi sacrée, séparée de son contexte profane. A. Deissmann a montré que les **inscriptions** et les **papyrus** de la période hellénistique fournissaient des parallèles, syntaxiques et lexicaux, qui diminuaient le nombre de ce que l'on considérait comme des hébraïsmes dans la langue des LXX. On peut lire l'histoire de l'évolution des jugements portés sur le grec biblique chez J. Vergote (1938), G. Friedrich (1974), mais aussi déjà dans les *Prolegomena* de J. H. Moulton pour sa grammaire du NT (1907) et dans l'introduction de H. St J. Thackeray à sa grammaire (1909).

L'apport de la papyrologie devient en effet de plus en plus riche et éclairant, souvent décisif pour interpréter certains mots de la LXX. Il reste sans doute encore beaucoup à découvrir dans la masse immense des documents papyrologiques. On peut souscrire à cette affirmation de O. Montevecchi : «La langue de la traduction des Septante n'a pas encore été systématiquement et complètement étudiée dans sa relation avec la langue des papyrus : une telle étude

présenterait un très grand intérêt, que ce soit pour une évaluation plus précise de la grécité de cette traduction, ou pour mieux éclairer les influences incalculables, encore trop peu connues, qu'elle eut par la suite» (*Papirologia,* p. 77. On trouvera dans le § IV, p. 243, une brève bibliographie sur l'apport de la papyrologie à l'étude du lexique de la LXX).

Une erreur a cependant parfois résulté d'une position strictement «deissmannienne». Certains disciples de A. Deissmann se sont contentés de constater l'usage commun des mots, en grec profane et dans la LXX, sans tenir compte du contexte des convictions juives qui en détermine le sens; on ne peut en effet nier une spécificité sémantique du grec traduisant l'hébreu (voir *infra* § V, Problèmes sémantiques, p. 251 sq.). En réaction contre ces excès, les spécialistes de la LXX, surtout au cours des dernières décennies, soulignent les véritables sémitismes de cette langue, à la fois syntaxiques et lexicaux, moins nombreux qu'on ne le croyait jadis, mais bien réels. Les controverses portent encore sur l'importance de ces sémitismes. Certains, comme H. S. Gehman (cité au § III, p. 237), ont tendance à majorer cette importance.

Quelques articles récents font le point d'une manière qui nous paraît juste, en réfutant la notion d'un «judéo-grec» et en justifiant la présence de sémitismes dans un grec qui s'inscrit dans l'ensemble de la Koinè (J. Ziegler, *Sylloge,* p. 601; O. Montevecchi, 1964; C. Rabin, 1968; M. Silva, 1980; J. A. L. Lee, 1983; G. H. Horsley, 1984). Il faut renoncer à employer le terme de «grec biblique», de même qu'il n'est sans doute pas opportun de parler d'un «grec chrétien», ni même peut-être de «mots chrétiens» (N. Turner, *Christian Words,* Édimbourg, 1980, critiqué par G. H. Horsley). Il est plus exact de parler, en chaque cas, du grec de l'époque, utilisé, adapté, par tel ou tel groupe d'utilisateurs, sans qu'il y ait une langue, ni même un dialecte propre au groupe. La réfutation de la notion de «judéo-grec» est particulièrement bien argumentée dans le chapitre II de l'ouvrage de J. A. L. Lee: si un dialecte judéo-grec avait été en usage, 1. il y aurait autant de sémitismes dans les écrits juifs composés en grec que dans ceux qui ont été traduits de l'hébreu; 2. la version grecque aurait été plus facilement réussie; 3. elle n'aurait pas comporté de traductions mécaniques, puisqu'elle aurait utilisé une langue réellement vivante; 4. elle n'aurait pas comporté de tours idiomatiques grecs là où un «judéo-grec» aurait pu décalquer l'hébreu. Ces observations faites sur le Pentateuque valent sans doute pour d'autres livres de la LXX.

Bibliographie. G. FRIEDRICH, «Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament», *TWNT* 10, 1974, p. 1-52 (trad. angl. G. W. BROMILEY dans l'éd. angl. du *TWNT*, «Prehistory of the Theological Dictionary of the New Testament», X, 1976, p. 613-661). — G. H. HORSLEY, «Divergent Views on the Nature of the Greek of the Bible», *Bi* 65, 1984, p. 393-403 (très utile mise au point). — J. A. L. LEE, *Lexical Study* (chap. II, «The Nature of LXX Greek»). — R. A. MARTIN, «Some Syntaxical Criteria of Translation Greek», *VT* 10, 1960, p. 295-310; *Syntactical Evidence of Semitic Sources in Greek Documents*, Missoula, Montana, 1974. — C. RABIN, «The Translation Process and the Character of the LXX», *Textus* 6, 1968, p. 1-26. — M. SILVA, «Bilingualism and the Character of Palestinian Greek», *Bi* 61, 1980, p. 198-219 (§ 1, Deissmann and his Critics, p. 198-204; § 2, The Concept of Dialect, p. 204-206; et positions actuelles). — J. VERGOTE, «Grec biblique», *DBSuppl.* 3, Paris, 1938, col. 1321-1369. — J. ZIEGLER, «Die Septuaginta. Erbe und Auftrag», 1962, *Sylloge*, p. 590-614.

III. LA SYNTAXE DE LA SEPTANTE. LES HÉBRAÏSMES SYNTAXIQUES

Quelques instruments de travail (voir aussi E. TOV, cité en tête de ce chapitre):

1. *Grammaires de la LXX.* F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, Paris, 1927 (voir la recension par L. Th. Lefort, citée *supra* p. 227). — F. C. CONYBEARE, *A Grammar of Septuagint Greek*, réimpr. Boston, 1980, du texte paru dans F. C. CONYBEARE, St. G. STOCK, *Selections from the Septuagint according to the Text of Swete*, Boston, Londres, 1905, p. 25-100. — R. HELBING, *Grammatik der LXX. Laut- und Wortlehre*, Göttingen, 1907; *Der Kasussyntax der Verba bei den LXX. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der Koine*, Göttingen, 1928. — H. St J. THACKERAY, *Grammar*.

2. *Grammaires du NT.* Sont utiles pour la LXX: F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1896 (nombreuses rééd.); trad. angl. R. W. FUNK, *A Greek Grammar of the NT and other Early Christian Literature*, Chicago, Londres, 1961. — J. H. MOULTON, W. F. HOWARD, N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, Édimbourg, 1906-1963, 3 vol. (les *Prolegomena* de J. H. Moulton dans le vol. I sont particulièrement intéressants). — M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Rome, 1966. — J. VITEAU, *Étude sur le grec du Nouveau Testament comparé avec celui des Septante*, 2 vol., Paris, 1896.

3. *Grammaires des papyrus.* E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften*, Berlin, Leipzig, 1906-1934. — F. T. GIGNAC, *A. Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Period*, vol. I, *Phonology*; vol. II, *Morphology*, Milan, 1981 (vol. III, *Syntaxe*, en préparation).

4. *Grammaires du grec classique et de la Koinè.* J. FROSEN, *Prolegomena to a Study of the Greek Language in the First Centuries A.D. The Problem of the Koine and Atticism*,

Helsinki, 1974. — J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, Paris, 1945 et rééd. — A. N. JANNARIS, *An Historical Greek Grammar*, Londres, 1897, Hildesheim, 1968. — R. KUEHNER, B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II, *Satzlehre*, I et II, 3e éd., Hanovre, Leipzig, 1898-1904 (réimpr. Hanovre, 1976). — E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I, Munich, 1953; E. SCHWYZER, A. DEBRUNNER, II, Munich, 1966.

5. *Deux études utiles pour la LXX*. H. G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas. A Linguistic Study with Special Reference to the Greek Bible*, Manchester, 1935 (vocabulaire, p. 43-77; grammaire, p. 78-157; style et formules, p. 158-168). — A. PELLETIER, *Flavius Josèphe adaptateur de la « Lettre » d'Aristée. Une réaction atticisante contre la Koinè*, Paris, 1962 (chap. XI et XII, p. 207-234: la grammaire, l'ordre des mots).

Les dérogations mineures par rapport à la grammaire du grec attique classique ne sont pas propres à la LXX mais communes à tous les textes de la Koinè non littéraire: l'orthographe, la morphologie, certaines dérogations aux règles d'accord, à l'emploi des pronoms ou des cas (un certain effacement du datif, par exemple, au profit de tours prépositionnels), l'usage des temps et modes verbaux, l'extension des usages de l'infinitif..., tous ces faits répertoriés dans les grammaires de la LXX et du NT ne gênent pas vraiment le lecteur. **Ils ne font pas obstacle à la « lisibilité » du texte grec de la Bible** pour ses lecteurs seulement hellénophones, parlant eux-mêmes la Koinè. Il en est autrement, semble-t-il, pour les décalques de la langue hébraïque, lorsque les tours ainsi obtenus se rattachent difficilement à des tours analogues du grec usuel. Encore faut-il porter des jugements avec prudence sur ce qui nous apparaît comme inintelligible, parce que nous ne connaissons pas parfaitement la pratique du grec parlé par les hellénophones des siècles hellénistiques et romains.

Les littéralismes de la traduction et les hébraïsmes syntaxiques qui en découlent. Le caractère « sémitique » du grec de la LXX vient d'ailleurs surtout, pour le lecteur moderne, de « l'*accumulation* d'un certain nombre de phrases qui sont juste tolérables en grec tout en correspondant de près à ce qui est normal et idiomatique en hébreu » (H. St J. Thackeray, *Grammar*, p. 29). Cette accumulation est, en même temps, un facteur de compréhension, puisque le lecteur acquiert une familiarité de plus en plus grande avec ces bizarreries.

Les hébraïsmes syntaxiques résultent du procédé de traduction par littéralisme, qui consiste à décalquer en grec des tours propres à l'hébreu, même si ces tours ne correspondent pas à l'usage du grec (il en sera de même pour le lexique, par décalque de familles de mots: p. 248). Ces hébraïsmes sont évidemment plus fréquents

chez certains traducteurs, soucieux de rester plus près de leur modèle. Une littéralité parfaite, par exemple pour Aquila, implique à la fois le respect de l'ordre des mots et de leur nombre (pas un de plus, pas un de moins), la reproduction des formes verbales et des constructions syntaxiques (pour le lexique, il y aura recherche d'une fixité dans les équivalences).

Les littéralismes sont surtout abondants dans les livres du groupe *kaigé* (voir chap. IV, p. 160), auxquels appartiennent le plus grand nombre des exemples que nous allons donner. Mais on en trouve aussi dans le Pentateuque. Ils sont particulièrement bien relevés par les savants qui tiennent à affirmer le caractère hébraïque du grec de la LXX (H. S. Gehman, par exemple).

Bibliographie. J. BARR, *The Typology of Literalism*, p. 279-325. — H. S. GEHMAN, «The Hebraic Character of Septuagint Greek», *VT* 1, 1951, p. 81-90 (contesté); «Hebraisms of the Old Greek Version of Genesis», *VT* 3, 1953, p. 141-148; «Adventures in Septuagint Lexicology», *Textus*, 1966 (repris dans R. A. KRAFT, *Septuagintal Lexicography*, cité *infra* p. 242). — R. MARCUS, «Jewish and Greek Elements in the Septuagint», *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, 1945, p. 227-245 (montre un bon équilibre entre les deux éléments dans la langue de la LXX). — R. A. MARTIN, «Some Syntactical Criteria of Translation Greek», *VT* 10, 1960, p. 295-310; *Syntactical Evidence of Semitic Sources in Greek Documents*, Missoula, Montana, 1974. — H. St J. THACKERAY, *Grammar*, introduction, p. 25-55 («The Semitic Element in LXX Greek»). — N. TURNER, «The Unique Character of Biblical Greek», *VT* 5, 1955, p. 208-213 (contesté comme son livre plus récent, *Christian Words*, voir *supra* p. 234).

Voici quelques exemples:

* *Ordre des mots et des propositions. Parataxe et subordination.* L'ordre des mots (verbe, sujet, objet) et des propositions (succession de propositions coordonnées) est correct en grec mais sa récurrence produit l'effet d'un texte non grec (E. Bickerman, «The Septuagint...», p. 180). Lorsque Flavius Josèphe récrira les récits de la LXX, il modifiera l'ordre des mots, comme le font aussi les réviseurs juifs de la LXX.

* La *parataxe* est en effet constante, alors que l'usage de l'hypotaxe est majoritaire dans les textes grecs littéraires classiques qui multiplient les subordonnées. La LXX donne *kaí* dans 75 % des cas où l'hébreu donne *waw* (A. Aejmelaeus). On peut évidemment lui donner en grec les diverses valeurs que *waw* a également en hébreu, selon les contextes, consécutif, adversatif, ou même final et encore concessif (les exemples donnés par F. Blass et A. Debrunner au § 442 valent pour la LXX). On peut surtout observer que ce «style *kaí*» rapproche

la LXX d'autres écrits de littérature sacrée: à la même époque, au milieu du IIIe siècle avant notre ère, une série d'édits de l'empereur indien Aśoka (voir p. 71) ont été traduits en grec avec ce style, qui semble convenir à une proclamation religieuse populaire (premières observations sur les inscriptions d'Aśoka par L. Robert, *Journal asiatique* 246, 1958, p. 7-18). Connu dans le récit attique oral (S. Trenkner, *Le Style kaí dans le récit attique oral,* Bruxelles, 1948), ce style ne répugnait pas au sens stylistique des Grecs, par exemple lorsqu'ils le liront dans le NT. Ces remarques ne visent pas, cependant, à nier l'influence de l'hébreu sur le style paratactique de la LXX.

* Les *propositions subordonnées conjonctives* sont moins nombreuses que dans le grec usuel, comme dans la syntaxe hébraïque. Les *génitifs absolus* sont très rares (voir M. Harl, *Bible d'Alexandrie,* I, p. 74).

* On relève des *phrases nominales coordonnées,* sur le modèle de l'hébreu, du type: «Ils cachèrent la nudité de leur père, *et leur visage tourné en arrière*» (Gn 9, 23): le verbe est aisé à suppléer (P. Y. Lambert).

* Les emplois de l'*infinitif* se multiplient, comme dans toute la Koinè: précédé ou non d'une préposition et de l'article, il exprime diverses idées (but, conséquence, temps) ou sert directement de complément à des verbes que l'usage classique ne construisait pas ainsi (R. Helbing; I. Soisalon-Soininen).

La construction des verbes imite très souvent les constructions hébraïques et provoque souvent des difficultés de compréhension (R. Helbing). On note en particulier nombre de verbes construits de façon tout à fait étrange pour un hellénophone avec la préposition *en* (litt. «dans»), par reproduction systématique de la construction hébraïque avec *be,* avec toutes sortes de sens, notamment instrumental, mais aussi pour introduire l'objet d'une action. Certaines de ces constructions sont intraduisibles littéralement en français. Étaient-elles comprises du lecteur? Plusieurs sont attestées dans les papyrus (H. St J. Thackeray, p. 47) et correspondent, semble-t-il, à des emplois de l'égyptien (L. Th. Lefort, cité *supra* p. 227). La multiplication des emplois de prépositions correspond au phénomène de la disparition progressive du datif dans tous les textes grecs postclassiques.

* On trouve la préposition *en* («dans») après les verbes «avoir honte de» (objet), «agir avec» (instrument, moyen), «agir pour» (à l'égard de)... et même après le verbe «choisir» (1 Par 28, 4-6 *et al.*: le Seigneur a choisi «en moi» pour dire «m'a choisi», ou encore après le verbe «questionner» (*eperōtân,* «consulter») en un sens instrumen-

tal (par exemple en Jg 1, 1 selon l'*Alexandrinus:* « les fils d'Israël consultaient *en kuríōi* », litt. « dans le Seigneur », *i. e.,* « avec l'aide de », « par l'intermédiaire du » Seigneur (le *Vaticanus* donne *diá*) (voir Jg 18, 5; 20, 18, etc.; 2 R 16, 23, etc.). Mais ce même verbe est parfois construit avec un accusatif, au sens de « consulter » quelqu'un (Is 65, 1 cité en Rm 10, 20). Les deux constructions, avec la préposition *en* ou avec l'accusatif, se trouvent dans le même livre (Ez 14, 7 et 20, 1-3).

Usages de prépositions décalquées de l'hébreu : les traducteurs emploient fréquemment *apó* (litt. « loin de ») comme équivalent stéréotypé de la préposition hébraïque *min* pour former un groupe partitif pris directement comme objet d'un verbe (Ex 17, 5 : « prendre *parmi les* anciens » et souvent ailleurs). Il en est de même pour la préposition *ek :* « *du* fruit de ton ventre je placerai sur ton trône » (Ps 131, 11) signifie : je placerai *le fruit*... L'expression (craindre) *apò prosṓpou* ne signifie pas « loin du visage » mais « eu égard à sa présence », « devant sa face ». Devant les points cardinaux, *apó* ne signifie pas « en s'éloignant de » mais « en prenant son orientation du côté de », c'est-à-dire « du côté de » (M. Harl, *Bible d'Alexandrie,* I, Introduction, p. 65 et 76-77). La préposition *metá* introduisant un génitif se substitue au datif simple du grec classique et a un sens « sociatif » : « à l'égard de » (A. Hilhorst, p. 94-104) qui donne des tours équivoques : « lutter "avec" quelqu'un » peut signifier « lutter contre » ou « lutter avec l'aide de » (Gn 32, 26).

La LXX décalque d'autres tours prépositionnels de l'hébreu qui n'ont pas d'équivalent en grec, notamment ceux qui sont formés avec le nom d'une partie du corps : « par la main de », « sous les yeux de », « à l'oreille de » (R. Sollamo). (Sur le grand usage, en hébreu, des noms désignant des parties du corps utilisés pour former des expressions, voir les articles de E. Dhorme, *RB* 29-32, 1920-1923.) Les traducteurs non littéralistes ont souvent, mais non de manière systématique, éliminé certains de ces noms (« narines », « entrailles », « main », « œil », « bouche »...). On lit ainsi dans la LXX : (donner des ordres) « par la main de » (en grec classique, *diá,* « par l'intermédiaire de ») ; « placer son âme dans sa main » (1 R 19, 5), au sens de « risquer sa vie » ; « interroger la bouche » de quelqu'un, etc.

Autres décalques de tours propres à l'hébreu (un choix) :

* La reprise pléonastique du pronom anaphorique à la fin d'une proposition relative : « La terre dans laquelle vous entrerez *en elle* » (extrêmement fréquent, H. St J. Thackeray, *Grammar,* p. 46. On

notera que Paul, citant 1 R, 19, 10 en Rm 11, 3 débarrasse la proposition de ce pronom pléonastique.)

* L'usage de *kaí* pour introduire un verbe conjugué dans la formule : « Et il advint, après telle circonstance, *et* un tel fit ceci » ; le tour a pour but de relancer le récit (M. Harl, *Bible d'Alexandrie,* I, p. 72-73).

* *Dans les formules de serment,* ce que l'on jure *de ne pas faire* est introduit par la conjonction « si » (en grec *ei*), décalque de l'hébreu. Il faut comprendre avec une menace implicite : je jure (que tel malheur peut m'atteindre) *si* je fais cela, c'est-à-dire : je jure de ne pas faire cela (M. Harl, *ibid.,* p. 76).

* La préposition *eis* introduit un prédicat après les verbes indiquant une transformation (« je ferai de toi un peuple » : le mot « peuple » est précédé de *eis*) mais on trouve aussi cette construction après le verbe « être » ou d'autres verbes comme « établir », « placer », etc. (la préposition grecque signifie alors « à titre de »).

* Les tours intensifs de l'hébreu (infinitif absolu) sont rendus de diverses manières : avec la reprise d'un nom correspondant au verbe (« de mort tu mourras » : c'est en grec le complément d'objet interne appartenant à la même famille étymologique que le verbe) ou par le redoublement du verbe sous deux formes (« mangeant, tu mangeras »), ou encore avec un adverbe (R. Sollamo).

On trouve dans les grammaires nombre d'autres remarques sur les faits de syntaxe décalqués en grec à partir de l'hébreu (usage des pronoms, des négations, etc.). Quelques-uns seulement rendent le texte difficile à comprendre. **Très rares sont ceux qui restent incompréhensibles.** Beaucoup ont pour parallèles des faits de la Koinè, et en particulier de la Koinè égyptienne.

Bibliographie. Choix d'études particulières. (Autres titres dans *BJF,* p. 25-28.) — A. AEJMELAEUS, *Parataxis in the Septuagint. A Study of the Renderings of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch,* Helsinki, 1982. — W. J. AERTS, *Periphrastica. An Investigation into the Use of einai and ekhein as Auxiliaries or Pseudo-auxiliaries in Greek from Homer up to the Present Day,* Amsterdam, 1965. — H. F. ALLEN, *The Infinitive in Polybius Compared with the Infinitive in Biblical Greek,* University of Chicago, Historical and Linguistic Studies, II, 1, 1907. — G. BJÖRCK, *En Didaskon. Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen,* Uppsala, 1940. — A. HILHORST, *Sémitismes et latinismes dans le « Pasteur » d'Hermas, Graecitas christianorum Primaeva* 5, Nimègue, 1976. — P. Y. LAMBERT, « La conservation d'un hébraïsme dans les traductions celtiques de la Bible », *Lalies* 3, Paris, 1984, p. 71-79. — T. MURAOKA, « The Use of *Os* in the Greek Bible », *NT* 7, 1964, p. 51-72 ; « Syntax of Some Types of Pronouns in the Greek Genesis », *Studies in Linguistics* 15, 1976, p. 45-59. — I. SOISALON-SOISINEN, *Die Infinitive in der Septuaginta, AASF,* Helsinki, 1965. —

R. SOLLAMO, *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint,* Helsinki, 1979; «The LXX Renderings of the Infinitive Absolute Used with a Paronymous Finite Verbs in the Pentateuch», *La Septuaginta,* p. 103-113. — E. TOV, «The Representation of the Causative Aspects of the Hiph'il in the LXX. A Study in Translation Technique», *Bi* 63, 1982, p. 417-424. — Autres références ap. E. TOV, *A Classified Bibliography.*

IV. LE LEXIQUE DE LA SEPTANTE. EMPRUNTS, NÉOLOGISMES, STÉRÉOTYPES

Bibliographie. *BFJ,* p. 29-34 et *passim.* — E. TOV, cité *supra* p. 223.

Instruments de travail.

1. *Dictionnaires et lexiques de la langue grecque:*

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (= *DELG*), Paris, 1968-1980. — H. G. LIDDELL, R. SCOTT, S. JONES, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, 1948-1968 (avec le *Supplément,* dû à E. A. BARBER) (= LSJ). On lira les réserves à faire sur les rubriques «LXX» de ce lexique dans les articles de G. B. CAIRD cités p. 242: les sens donnés comme propres à la LXX résultent de relevés anciens, souvent faits d'après une version anglaise attribuant aux mots grecs le sens des mots hébreux supposés sous-jacents; l'étude des papyrus permet de supprimer un grand nombre de ces prétendus sens propres à la LXX.

2. *Lexiques de la Septante et du Nouveau Testament:*

J. F. SCHLEUSNER, *Novus thesaurus philologico-criticus, sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti,* 5 vol., Leipzig, 1820-1821, réimpr. Glasgow, Londres, 1829. — W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur,* Berlin, 1910; trad. angl. W. F. ARNDT, F. X. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament,* Cambridge, 1957 (pour tous les mots de la LXX qui sont également présents dans le NT ce lexique offre une bibliographie utile). — G. KITTEL (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament,* Stuttgart, 1933-1974 (= *TWNT*); trad. angl. G. W. BROMILEY, Grand Rapids, Michigan, 1968-1976 (pour tous les mots de la LXX qui sont également présents dans le NT, ce lexique donne une étude approfondie des occurrences des mots dans la LXX, avec une riche bibliographie). Sur les réserves que l'on peut faire à l'égard de l'excessive «théologisation» de ces études, voir l'ouvrage de J. BARR, signalé *infra* p. 253.

3. *Lexiques des papyrus:*

S. DARIS, *Spoglio lessicale papirologico,* Milan, 1968 (publié en texte polycopié): I. *A-empholeuo;* II. *en-xuo;* III. *o-okhros.* — F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten,* vollendet und herausgegeben von E. KIESSLING, Berlin,

1914-1927 (voir *infra* les autres études montrant l'apport de la papyrologie aux études lexicales de la LXX).

4. *Concordances:*

E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament* (including the Apocryphal Books), Oxford, 1897, réimpr. Graz, 1954, 1975 (= *HR*). Cette concordance a été faite à partir de l'édition du *Vaticanus* (elle indique les principales variantes de l'*Alexandrinus* et quelques occurrences des mots chez Aquila, Symmaque, Théodotion, mais d'après des relevés anciens). Pour chaque occurrence d'un mot grec, cette concordance signale le mot hébreu auquel le mot grec semble correspondre. Cet ouvrage essentiel donne de plus un index des mots grecs connus par les *Hexaples* d'Origène et un index des mots hébreux qui ont été signalés en correspondance des mots grecs. Il est donc ainsi possible de constater à la fois à combien de mots hébreux correspond un mot grec et par combien de mots grecs un même mot hébreu a été traduit. Un complément utile est donné par E. C. DOS SANTOS, *An Expanded Hebrew Index for the Hatch- Redpath Concordance to the Septuagint*, Jérusalem, s. d. — X. JACQUES, *Index des mots apparentés dans la Septante. Compléments des concordances et dictionnaires*, Rome, 1972. — C. A. WAHL, *Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica*, Leipzig, 1853, réimpr. 1972, avec un index des Pseudépigraphes dû à J. B. BAUER.

Un choix d'études lexicales.

Un recueil: R. A. KRAFT, *Septuagintal Lexicography*, Septuagint and Cognate Studies, 1. Missoula, Montana, 1972, éd. rév., 1975. Contient notamment les articles suivants: S. P. BROCK, J. A. LEE, «A Memorandum on the proposed LXX Lexicon Project», p. 20-24; G. B. CAIRD, «Toward a Lexicon of the Septuagint», p. 110-152 (repr. des art. parus dans *JTS* 19, 1968, p. 453-475, et *JTS* 20, 1969, p. 21-40); H. S. GEHMAN, «Adventures in Septuagint Lexicology», p. 102-109 (= *Textus* 5, 1966, p. 125-132).

On signale l'ouvrage toujours utile de E. HATCH, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, réimpr. Amsterdam, 1970, qui repose néanmoins sur la notion maintenant abandonnée d'un «grec biblique» considéré indépendamment des usages profanes (voir *supra* p. 233 sq.).

Quelques exemples de monographies lexicales (généralement postérieures aux relevés de *BFJ* et de E. Tov):

J. BARR, *Biblical Words for Time*, Londres, 1962, 1969; «The Meaning of *epakoúo* and Cognates in the LXX», *JTS*, 1980, p. 67-72. — P.-M. BOGAERT, «L'orientation du sanctuaire dans la version grecque de l'Exode» (Ex 27, 9-13 LXX), *L'Antiquité classique* 50, 1981, p. 79-85. — M. CIMOSA, *Il Vocabulario di Preghiera nel Pentateuco dei LXX*, Rome, 1985. — S. DANIEL, citée *infra* p. 258. — E. FUCHS, «Gloire de Dieu, gloire de l'homme. Essai sur les termes *kaukhâsthai, kaúkhema, kaúkhesis* dans la Septante», *RTPhil* 106, 1977, p. 320-332. — H. S. GEHMAN, «*Episképtomai, epískepsis, epískopos* and *espiskopé* in the Septuagint in relation to *pqd* and other Hebrew Roots. A Case of Semantic Development similar to that of Hebrew», *VT* 22, 1972, p. 197-207. — M. HARL, «Le nom de l'"arche" de Noé dans la Septante. Les choix lexicaux des traducteurs alexandrins, indices d'interprétations théo-

logiques ? », *Alexandrina. Mélanges offerts à C. Mondésert,* Paris, 1987, p. 15-43 (autres art. signalés *infra* p. 253 et 317. — J. A. L. LEE, « Equivocal and Stereotyped Renderings in the LXX », *RB* 87, 1980, p. 104-117. — L. MONSENGWO-PASINYA, *La Notion de nomos dans le Pentateuque grec,* Rome, 1973. — T. MURAOKA, « On Septuagint Lexicography and Patristics », *JTS* 35, 1984, p. 441-448. — A. PELLETIER (outre les articles signalés par *BFJ*), « L'autorité divine d'après le Pentateuque grec », *VT* 32, 1982, p. 236-242. — J. PONS, *L'Oppression dans l'Ancien Testament,* Paris, 1981 (dans le grec des LXX, p. 141-167). — E. TOV, « Compound Words in the LXX Representing Two or More Hebrew Words », *Bi* 58, 1977, p. 189-212. — J. A. ZIESLER, « SOMA in the Septuagint », *NT* 25, 2, 1983, p. 133-145.

L'apport de la papyrologie à l'étude du lexique de la LXX.

Rappelons l'ouvrage essentiel : O. MONTEVECCHI, *La Papirologia,* Turin, 1973, qui donne un riche index de mots grecs. Du même auteur, divers art., notamment : « Dal paganismo al cristianesimo : aspetti dell'evoluzione della lingua greca nei papiri dell'Egitto », *Aegyptus* 37, 1957, p. 41-59 ; « Quaedam de graecitate Psalmorum cum papyris comparata », *Proceedings of the 9th International Congress of Papyrology,* Oslo, 1961, p. 293-310 ; « Continuità ed evoluzione della lingua greca nella Settanta e nei papiri », *Actes du Xe Congrès international de papyrologie,* Varsovie, 1964, p. 39-49. — *Atti del XVII Congresso Internazional di Papirologia,* Naples, 1984, 3 vol. (en particulier voir les articles de D. BRENT SANDY, « Oil Specification in the Papyri », p. 1317-1323, et celui de H. HEINEN, « Zur Terminologie der Sklaverei in Ptolemäischen Ägypten : *paîs* et *paidíske* in den Papyri und der Septuaginta », p. 1287-1295). — G. H. R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of Greek Inscriptions and Papyri Published in 1976,* North Ryde, Australie, 1981 (pour les documents de 1977, vol. paru en 1982 ; pour les documents de 1978, vol. paru en 1983...). — G. HUSSON, *OIKIA. Le Vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs,* Paris, 1983. — A. PASSIONI DELL'ACQUA, « La metafora biblico di Dio come roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni », *Ephemerides Liturgicae,* XCI, 1977, p. 417-453 ; « La versione dei LXX e i papiri : note lessicali », *Proceedings of the XVI International Congress of Papyrology,* Chico, Californie, 1981, p. 621-632 ; « Ricerche sulla versione dei LXX e i papiri », *Aegyptus* 62, 1982, p. 173-194 (art. antérieurs, dans cette revue, notamment sur *Euergétes,* en 1976, p. 177-191 ; sur *Pastophórion* en 1981, p. 171-211) ; « La terminologia dei reati nei prostagmata dei Tolemei e nella versione dei LXX », à paraître dans les Actes du XVIIIe Congrès international de papyrologie tenu à Athènes en 1986. — F. VATTIONI, « La lessicografia dei LXX nei papiri », *Studia Papyrologica* 19, 1980, p. 39-59.

A. La constitution du lexique de traduction

La grande masse du vocabulaire de la LXX appartient à la **langue grecque classique.** On note des mots qui remontent aux œuvres d'Homère, d'Hésiode, des Tragiques, dont la diffusion a toujours été grande et populaire en Égypte comme dans les autres régions

hellénisées; l'emploi de ces mots ne signifie pas qu'ils soient «poétiques». On trouve aussi les mots usuels des écrivains grecs classiques ou postclassiques, le vocabulaire des historiens, des narrateurs. On relève quelques mots d'origine ionienne (ce qui est un trait commun de la Koinè) ou dorienne, ou des emprunts à l'hébreu (mots translittérés adoptés dans le texte même: voir *infra* p. 261 sq.) ou à l'égyptien (voir *infra*), ce qui prouve le caractère fondamentalement composite du lexique à cette époque. D'une manière générale, on peut dire que le lexique des livres de la LXX est celui de la **Koinè alexandrine,** plus populaire que littéraire.

Les papyrologues, comme O. Montevecchi, insistent sur la **correspondance entre le lexique des papyrus et celui de la LXX.** Ils retrouvent dans les textes traduits de l'hébreu des traditions de formulaires égyptiens, la phraséologie des documents juridiques et administratifs (par exemple des formules de pétition, de contrats, de commerce...: O. Montevecchi, «Continuita ed evoluzione...», 1964, p. 40-49 et *La Papirologia,* chap. I). G. H. R. Horsley contribue à situer le grec «biblique» dans la langue de son époque en publiant des documents parallèles. Pour lui, les traducteurs de la LXX et les rédacteurs du NT écrivent la langue de leur temps, sans inventer de mots ni donner à des mots anciens des sens nouveaux spécifiquement liés à leurs idées. On ne peut pas dire, par exemple, que les emplois d'*ággelos* («envoyé», «messager») ou de *kúrios* («maître») soient particuliers à la Bible: ils appartiennent à l'usage général de l'époque (G. H. R. Horsley, «Divergent Views...», p. 398-399). Il convient d'apporter des nuances à ce jugement, comme le fait par exemple J. A. L. Lee: il y a bien des glissements sémantiques dans l'usage que font les traducteurs du lexique de la Koinè.

Les traducteurs ont su largement emprunter leur vocabulaire aux lexiques techniques: militaire, agricole, médical, juridique (J. A. L. Lee, p. 53 sq.) et même au langage religieux païen de leur époque (S. Daniel).

B. L'inadéquation des deux lexiques

Les traducteurs, cependant, se trouvaient en présence de la difficulté majeure inhérente à toute entreprise de traduction: il n'y a pas d'adéquation parfaite entre les lexiques de deux langues. Ce qui est vrai de façon générale l'est peut-être davantage lorsqu'il s'agit du lexique de la civilisation des anciens Hébreux et du lexi-

que du monde méditerranéen hellénistique. Les peuples divers ne disposent pas du même nombre de mots pour nommer les objets les plus quotidiens — les plantes, les animaux, les couleurs... —, pour décrire l'espace géographique, pour se décrire eux-mêmes. Les linguistes qui ont étudié ce phénomène mettent en garde contre des conclusions trop hâtives : si chaque langue découpe le réel dans son vocabulaire d'une façon qui lui est propre, cela ne vient pas de modes de pensées différents mais du développement linguistique propre à cette langue.

Lorsqu'il s'agit des lexiques de l'hébreu et du grec, on note, par exemple, que les LXX n'ont pas un lexique parfaitement adéquat à celui des Hébreux pour nommer les différentes catégories de moutons, ou de bovins, ou de petites bêtes familières. A plus forte raison en est-il de même lorsqu'il s'agit d'exprimer les idées propres à une forme de vie sociale et à une religion. La langue des Hébreux, par exemple, offre, semble-t-il, un plus grand nombre de mots que la langue grecque pour décrire la petitesse humaine face à la toute-puissance de Dieu, ou les humiliations d'un petit peuple agressé par des ennemis ; elle possède un grand nombre de termes violents pour évoquer les châtiments, les épreuves, les destructions ; par ailleurs elle connaît un plus grand nombre de mots pour dire la pitié qu'elle attend de son Dieu miséricordieux. La langue grecque, inversement, dispose de mots plus riches pour décrire une vie « politique », où doit régner une justice que les hommes organisent eux-mêmes, selon leur propre intelligence.

L'utilisation de la concordance grec-hébreu de E. Hatch et H. A. Redpath (avec l'*Hebrew Index* qui facilite la rétroversion) permet de constater cette inadéquation des deux langues : pour un mot grec de la LXX, la concordance donne plusieurs mots hébreux du TM (inversement, un même mot hébreu se trouve traduit par plusieurs mots grecs).

Une autre difficulté, également commune à toutes les traductions, vient de ce que les mots d'une langue ont leur extension propre, différente de celle des mots choisis comme équivalents dans une autre langue. Il s'ensuit que, pour un même mot, le traducteur utilise des mots différents selon les contextes.

Un tout petit nombre d'exemples illustrent ces difficultés lexicales, bien connues des septantistes.

* L'hébreu dispose de quatre mots pour dire « homme », (*'ādām, 'īsh, 'ènōsh, gèbèr*) ; le grec n'en utilise que deux, *anḗr* et *ánthrōpos*.

Il translittère parfois *Adam* (voir J. Barr, *La Sémantique du langage biblique,* cité *infra* § V, p. 253). Il s'ensuit que la version grecque ne peut pas servir pour une rétroversion assurée de son modèle hébreu.

* Le grec utilise le seul mot *gễ,* «la terre», à la fois pour l'hébreu *'èrèç,* au sens large de «terre», «pays», et pour *'adāmāh,* la terre au sens de «terreau», «terrain», et encore pour *'āpār,* la «poussière». De ce fait, le grec n'a plus les jeux de mots de l'hébreu entre «Adam» et *'adāmāh,* l'homme et la poussière (Gn 2, 16 et M. Harl, *Bible d'Alexandrie,* I, p. 59-60).

* Le verbe hébreu *yārash* signifie prendre possession d'un territoire ennemi, pour en hériter; le traducteur du *Deutéronome* utilise tour à tour, pour ce seul verbe, «hériter» (*kataklēronomeîn,* en 2, 21-22; 3, 20); «chasser» (*ekbállein,* en 11, 23); «anéantir» (*ektríbein,* en 2, 12); «exterminer» (*exolethreúein,* en 4, 38; 7, 17; 9, 4).

* Le verbe hébreu *'āraç,* «craindre», «trembler» ou «faire trembler», a sous certaines formes des sens très différents, pour lesquels le grec a varié ses traductions: «se blottir de peur» ou, au contraire, «effrayer», «briser», «blesser».

L'inégale répartition des mots de l'une et l'autre langue sur les divers champs sémantiques permet d'apprécier l'intelligence des traducteurs, qui ont su dégager les sens d'un même mot hébreu dans différents contextes. H. B. Swete donne avec raison les exemples des mots grecs divers qui traduisent *qēç* (autour de l'idée de «fin», «extrémité», selon les contextes), ou *dābār* (parole, chose), ou *lēb* (cœur, vie affective...) (p. 328-329).

C. Les néologismes de la Septante

1. Créations de mots

La partie nouvelle du lexique de la LXX, par rapport au grec classique ou au grec profane des papyrus, a deux sources principales: des termes anciens pris dans des sens nouveaux (néologismes sémantiques) par suite de leur adoption en milieu juif pour nommer ce qui est spécifique du culte et des convictions du judaïsme à cette époque; des termes nouveaux, forgés pour mieux correspondre à la forme des mots hébreux ou pour désigner des réalités juives que ne pouvait nommer aucun mot grec usuel. Ces néologismes-là sont assez rares.

Les mots effectivement créés par les traducteurs (ou du moins pour lesquels nous ne connaissons pas d'attestation antérieure) le

sont à partir de mots usuels en grec, par le procédé classique de la suffixation ou de la préfixation. Le lecteur de la LXX ne rencontre à peu près pas de mots qu'il ne puisse aisément comprendre à partir d'une racine connue. La LXX n'a pas un vocabulaire « barbare ». Son lexique est réellement du « grec ». Si l'on excepte les mots translittérés (voir *infra* p. 261-262) et quelques mots choisis par traduction stéréotypée, le vocabulaire de la version grecque est compréhensible pour un lecteur ignorant l'hébreu, d'autant plus qu'il a à sa disposition un large ensemble de textes parallèles, où se retrouvent les mots nouveaux ou rares.

* Le traducteur du livre des *Nombres* (35, 12 sq.), suivi par le traducteur de *Josué* (20, 3 sq.), crée une expression inconnue du grec pour nommer le « vengeur du sang ». Il prend le verbe peu attesté *agkhisteúein* (mais déjà technique dans le vocabulaire de la succession), formé sur *ágkhistos* (« le plus proche »), et l'accompagne d'un accusatif, le « sang », pour dire : « Agir en tant que plus proche parent à l'égard du sang versé lors d'un meurtre. » Ce même verbe, qui appartient au groupe des composés tardifs en *-eúein*, sert dans d'autres contextes propres à la civilisation des Hébreux : « recueillir en tant que plus proche parent un héritage » (Nb 36, 8) ; « prendre une femme en tant que plus proche parent » (Rt 3, 13), « racheter » (Aquila, Symmaque en Is 35, 9). « Hériter », « épouser », « venger », « racheter » sont autant de sens que ce verbe prend dans ces situations diverses. La masse des emplois stéréotypés dans des contextes juridiques précis en rend la compréhension aisée. Un exemple parallèle est fourni par *gambreúein* accompagné d'un accusatif (Gn 38, 8), « agir en tant que *gambrós* à l'égard de quelqu'un ».

* « Consacrer les mains » se dit, dans le grec des LXX, soit « accomplir » les mains (*teleioûn*, verbe qui s'emploie déjà dans la langue des mystères), soit les « remplir » (*plēroûn*) : expression hébraïque technique dans l'Orient ancien au sens de « remettre dans les mains de quelqu'un un emploi, une dignité ». Le contexte de ces expressions, dans la LXX, suffit à suggérer au lecteur le sens de « consacrer ». A partir de cet usage de *teleioûn*, « consacrer », on trouve le nom *teleíōsis* au sens nouveau de « consécration », « investiture » (des prêtres), par exemple en Lv 8, 33.

2. Les pseudo-néologismes de la Septante. L'apport de la papyrologie

A l'époque où l'on ne prenait pas en considération la documentation épigraphique et papyrologique, on découvrait dans la LXX

un nombre élevé de néologismes ou d'emplois propres à la LXX. Le dictionnaire Liddell-Scott-Jones compte un trop grand nombre de ces rubriques « LXX », signalant des mots considérés comme non attestés avant cette version. La découverte de la plupart de ces pseudo-néologismes dans la documentation papyrologique (non accessible aux savants qui constituèrent il y a fort longtemps le fichier de base du LSJ) oblige à retirer ces rubriques (voir les listes publiées par G. B. Caird, en 1968 et en 1969, repris dans R. A. Kraft, *Septuagintal Lexicography,* cité *supra* p. 242). L'apport des papyrologues diminue constamment le nombre des prétendus néologismes de la LXX.

L'index des mots grecs de *La Papirologia* de O. Montevecchi est particulièrement précieux. On y apprend par exemple que le mot *hupozúgion,* qui intrigue dans la LXX parce qu'il y figure en alternance avec *ónos* pour rendre l'unique mot hébreu désignant l'« âne », est effectivement le nom de l'« âne » dans les papyrus (et non celui d'une « bête de somme ») ou que le mot *pedíon* est usuel au sens de « territoire agricole » (et non pas seulement de plaine, terrain plat). Ces glissements sémantiques ne sont donc pas propres à la LXX.

D. Les décalques de familles de mots. Les « stéréotypes »

1. Lorsque le traducteur a adopté un mot grec comme bon équivalent d'un mot hébreu, il tente de forger **une famille de mots grecs parallèle à celle des mots hébreux.** Parfois seul le contexte permet de comprendre le sens des mots ainsi créés.

* Ayant adopté l'adjectif *hekoúsios* comme bon équivalent des mots de la racine *ndb* au sens de « volontaire », « offert volontairement », un traducteur crée le verbe *hekousiázesthai,* « être volontaire pour », « s'offrir volontairement » (Jg 5, 9 selon le *Vaticanus*) et l'on trouve le mot *hekousiasmós* en 2 Esd 7, 16 (hapax, utilisé ailleurs par Aquila).

* Ayant adopté l'adjectif *hágios* comme bon équivalent de l'hébreu *qdsh,* au sens de « saint », il utilisera le verbe *hagiázein* (avec un *alpha* qui le distingue du verbe classique *hagízein*) dans des tours décalqués de l'hébreu au sens de « proclamer saint », c'est-à-dire « prescrire », par exemple un jeûne, ou une guerre (Jl 2, 16 ; 3, 9).

* Ayant adopté l'adjectif *agathós* comme équivalent de l'hébreu *ṭôb,* « bon », le traducteur créera le verbe *agathúnein* pour rendre des tours où les connotations de *ṭôb,* différentes de celles qu'un

grec accorde à *agathós*, évoquent l'idée de «réjouissance»: «Booz mangea, but et son cœur *ēgathúnthē*», c'est-à-dire «se réjouit» (Rt 3, 7; voir aussi Jg 16, 25; 18, 20).

* Ayant adopté le mot grec *eirḗnē* comme équivalent de l'hébreu *shālōm*, «paix», le traducteur emploie ce mot dans des tours qui décalquent les formules hébraïques comportant le mot *shālōm*, pour signifier, par exemple, «demander des nouvelles». Le lecteur hellénophone a la surprise de lire, par exemple, en 2 R 11, 7, que David interroge Uri (littéralement) «pour la paix de Joab, pour la paix du peuple et pour la paix de la guerre» (!), ce qui signifie, dans l'esprit du traducteur bilingue, qu'il «demande des nouvelles de Joab, des nouvelles du peuple, des nouvelles de la guerre». L'extension de sens des deux mots n'est pas identique dans les deux langues. En grec, *eirḗnē* peut aussi évoquer le «calme» (de l'âme) mais en hébreu les connotations de *shālōm* sont plus vastes: «santé», «prospérité», «bien-être». A l'inverse du littéralisme signalé ci-dessus, on lit dans le Pentateuque de bons équivalents idiomatiques grecs: «il demanda: comment allez-vous?» (Gn 43, 27), «est-il en bonne santé?» (*hugiaínein*, en Gn 29, 6) et le verbe *aspázesthai*, «saluer».

2. Les *mots grecs* ainsi adoptés en des sens nouveaux correspondent à **un mode de traduction «stéréotypée»**: on peut même dire qu'ils deviennent de simples symboles représentant le mot hébreu par suite du parallélisme des familles de mots. Ces mots sont susceptibles d'avoir été compris de façon *différente* par le traducteur, qui leur donnait le sens de toute la famille ainsi formée, et par le lecteur purement hellénophone qui ne se doutait pas du substrat hébreu et pouvait s'étonner de ces tours inconnus du grec. Les stéréotypes contribuent à une certaine «opacité» de la LXX, lorsqu'il y en a beaucoup (P.-M. Bogaert, «Les études...», p. 189).

* T. Muraoka montre sur l'exemple de *diathḗkē*, équivalent fixe de *berît*, que même là où le contexte suppose un autre sens que «alliance», le lecteur peut accepter l'approximation de cette traduction stéréotypée (T. Muraoka, «On Septuagint Lexicography...», cité *supra* p. 243, p. 442).

* Un exemple plus difficile à admettre en grec est le tour elliptique qui emploie le mot *koítē*, «la couche», au sens de «épanchement de semence» (voir *infra* chap. VII, p. 281).

* Un emploi du mot *psukhḗ* pose le même problème. Ce mot est l'équivalent stéréotypé, à très peu d'exceptions près, de l'hébreu *nèpèsh*, dans tous les emplois de ce mot (la personne, la vie, l'équivalent du pronom personnel...): ces emplois généraux du mot *psukhḗ* étaient connus de la langue grecque, et les traducteurs pou-

vaient employer *psukhḗ* sans référence à la doctrine platonicienne opposant l'«âme» et le «corps». Mais on le trouve, en Nb 5, 2, comme équivalent de «personne morte», avec ellipse du participe «morte». Seule la connaissance de textes parallèles où l'expression est complète (Lv 21, 11) permet de comprendre le stéréotype.

* Le mot *arkhḗ* est pris comme équivalent de *rō'sh*, «tête», au sens de «commencement» ou «commandement» (ce qui est possible en grec) mais aussi dans des expressions où il est question de «somme» et de dénombrement (Nb 1, 2; 4, 22). Ce néologisme sémantique semble pouvoir être compris.

3. *Décalques d'images hébraïques inconnues du grec*

* La mention de l'âge d'un personnage se dit en grec «être de tel âge», alors que le décalque de l'hébreu entraînera le traducteur à écrire: «un tel, *fils de* tel âge». Ainsi s'opposent le bon grec du Pentateuque (Dt 31, 2, avec une seule exception: Gn 11, 10) et le littéralisme d'autres livres (4 R 24, 18; mais Jr 52, 1).

* Pour dire qu'un homme se conduit selon ce que veut le Seigneur, l'hébreu dit qu'il «marche» devant le Seigneur, sous ses yeux. Les traducteurs du Pentateuque ont cherché dans la langue grecque un bon équivalent, qui supprime l'image hébraïque: que l'homme «agisse de façon à plaire» au Seigneur est bien exprimé avec le verbe *euaresteîn* (Gn 5, 22 et *passim*). Mais d'autres traducteurs reviendront à l'image hébraïque en employant le verbe *poreúesthai*, «cheminer», ou même *peripateîn*, «marcher» (exemples dans le *Psautier*, qui donneront la possibilité d'interprétations métaphoriques importantes; en 4 R 20, 3, et chez Aquila, naturellement).

* L'idée de faire une chose «de nouveau», «une seconde fois», s'exprime en hébreu avec le verbe *shūb*, «se retourner», suivi du verbe indiquant l'action: on en trouve dans la LXX soit le décalque avec le verbe *epistréphein*, non attesté en grec en ce sens (voir 2 Esd 9, 14 mais aussi en Dt 30, 9: le Seigneur «se réjouira de nouveau»), soit avec l'adverbe *pálin* , qui est l'expression usuelle en grec (Gn 26, 18 p. ex.). Pour la même idée, «faire de nouveau», l'hébreu utilise aussi le verbe signifiant «ajouter» complété par le verbe indiquant ce que l'on fait de nouveau: le traducteur a rendu ce tour littéralement en grec par le verbe *prostithénai*, «ajouter» (de dire, de faire...), souvent accompagné de l'adverbe *éti*, «encore» (Gn 4, 2 et souvent ailleurs).

* Faire quelque chose «à l'insu» de quelqu'un se dit en hébreu à l'aide du verbe signifiant «tromper», «voler», «dérober», suivi de l'infinitif indiquant l'objet de la tromperie. On en trouve la traduction littérale en 2 R 19, 4: le peuple «déroba» le fait d'entrer dans

la ville (*diakléptesthai*: on peut comprendre à partir du sens de «dissimuler»). Le même verbe est rendu par l'expression idiomatique grecque en Gn 31, 26 (*kruphêi* «en cachette»).

* Certaines images paraissent, à tort, étrangères à la langue grecque: ainsi la «bouche» de l'épée est une image qui appartient déjà à la langue homérique. Aussi certains traducteurs ont-ils pu rendre littéralement l'expression hébraïque avec le mot grec *stóma,* «bouche», au sens de «fil» de l'épée (P. Grelot, «La bouche du glaive», *Semitica* 35, 1985, p. 61-65); d'autres ont substitué à l'image un mot abstrait, *phónos,* le «meurtre».

V. PROBLÈMES SÉMANTIQUES: COMMENT ÉTABLIR LE «SENS» DES MOTS DE LA SEPTANTE?

Les linguistes mettent en garde les lecteurs de tout texte, et par conséquent ceux de la LXX et du NT, **contre une approche seulement lexicale des textes**: le sens d'un texte n'est pas dans les mots isolés, il se précise dans l'ensemble que forme chaque phrase, ou plutôt celui que forme la suite des phrases. Chaque mot n'a pas «un sens»: la notion de «sens premier» fait illusion. Le sens du mot ne se réduit pas à celui de sa racine, à l'étymologie; il dépend du rôle que joue le mot dans la phrase et même dans le contexte plus large. De plus, on ne peut pas tirer avec certitude, à partir des mots employés dans une œuvre, des conclusions sur les pensées qui ont présidé à cette œuvre: ce serait confondre structure de la langue et structure de la pensée. Les idées nouvelles d'une communauté s'expriment moins dans les «mots» que dans le «discours» tout entier de cette communauté.

Ces enseignements de la linguistique nous font considérer la constitution d'un lexique de la LXX comme une tâche fort hasardeuse. Il convient d'étudier le vocabulaire des livres pris un à un. Il faut surtout traduire non pas les mots isolés mais les phrases et les livres tout entiers. Se pose alors de nouveau le problème du «sens»: faut-il tenter de retrouver **ce que pensait le traducteur,** un bilingue qui avait en tête et sous les yeux le texte hébreu, ou **ce que comprenait son premier lecteur,** un Juif le plus souvent seulement hellénophone mais imprégné de culture juive, ou encore **ce que comprendront des lecteurs ultérieurs,** à coup sûr coupés de l'hébreu et liés à la culture hellénique?

Les mots de la LXX, mots de traduction, sont en effet souvent ambigus. Leur lecture peut être faite selon des perspectives différentes. Ils peuvent en effet : 1. être mis en relation avec leurs emplois courants dans la Koinè et être traduits comme du grec profane, au détriment de leur contexte juif (voir par exemple les critiques adressées à l'étude de J. W. Olley) ; 2. ou bien être mis en relation avec le vocabulaire hébreu auquel ils correspondent (si du moins le modèle hébreu était identique à celui que nous connaissons et si la traduction était un pur décalque !) et être traduits selon le sens probable que leur donnaient les traducteurs (si du moins ceux-ci avaient du vocabulaire hébreu la même intelligence que nous !) ; 3. ou bien encore être mis en relation avec la compréhension qu'en eurent les lecteurs ultérieurs, privés du recours à l'hébreu, et être traduits dans le sens que leur donneront ces « récepteurs », qui sont aussi des interprètes, marqués par d'autres conceptions, religieuses notamment, que celles du traducteur.

Cette diversité d'approches entraîne pour le traducteur de la LXX des difficultés à peu près insurmontables : il est le plus souvent impossible d'exprimer par un seul et même mot la pluralité de lectures du texte grec, traduit de l'hébreu puis reçu en milieu seulement hellénophone. Certains septantistes ont plutôt tendance à considérer que ce grec est si étroitement dépendant de l'hébreu (les mots grecs ne seraient parfois que des « symboles » renvoyant au modèle de façon stéréotypée : voir ce que nous disions p. 248 sq.), qu'ils donnent à un mot de la LXX le sens du mot hébreu qu'il représente, le sens qui était probablement celui que voulait exprimer le traducteur (un bilingue, ayant l'hébreu sous les yeux). E. Tov, par exemple, est proche de ces positions. On pourrait parfois opérer une rétroversion du grec en hébreu pour comprendre la LXX.

Pour d'autres, parmi lesquels nous nous rangeons, il serait plus juste de donner aux mots grecs le sens usuel qu'ils ont à leur époque, en dehors de la LXX, selon le témoignage des inscriptions et des papyrus, tout en tenant compte du milieu juif qui a vu naître la LXX, puis qui l'a reçue, tout au long des IIIe et IIe siècles, et même du Ier siècle. La difficulté est d'éviter les interprétations ultérieures du vocabulaire, notamment la charge théologique qu'il reçut dans le contexte du NT.

* En Dt 28, 66, en écrivant : « Ta vie sera *suspendue* devant tes yeux », le traducteur veut probablement dire qu'elle sera « en suspens » (sens de l'hébreu). Le lecteur chrétien pourra comprendre

« suspendu » au sens concret et y lire une annonce de la passion (*infra* p. 298 et 309).

* En Os 12,11, le traducteur emploie la forme passive *hōmoiṓthēn* probablement au sens du moyen : « Je fais des comparaisons » (ce qui est le sens de l'hébreu) ; le lecteur donne un sens passif et commente : « J'ai été l'objet de comparaisons » (*infra* chap. VIII, p. 307).

* Le verbe *katanússesthai*, litt. « être profondément atteint d'une piqûre », a sans doute été pris par le traducteur au sens du verbe hébreu « se taire », par un glissement de sens à partir de l'idée d'« être stupéfait » ; les lecteurs ont plutôt compris qu'il s'agissait de douleur, de regrets (M. Harl, « Les origines grecques du mot et de la notion de "componction" dans la LXX et chez ses commentateurs », *REAug* 32, 1986, p. 3-21).

* Le mot *kairós*, employé en Gn 6, 13, veut peut-être dire, pour le traducteur, que « la fin » de tout homme est arrivée (sens de l'hébreu) ; le lecteur hellénophone comprend qu'il s'agit d'un « moment décisif ».

* Eccl 1, 14 sq. (texte grec d'Aquila) : « Tout est vanité et *poursuite de vent.* » Ces derniers mots, *proaíresis pneúmatos,* ne sont pas compris par le lecteur dans le sens que leur donnait le traducteur : en grec philosophique, *proaíresis* nomme la « volonté qui choisit » (pour Aquila ce mot peut signifier « ce que l'on poursuit », la « poursuite ») et le mot *pneûma* ne peut alors renvoyer qu'à l'« esprit » (humain), non au vent (Grégoire de Nysse, *Homélies sur l'Ecclésiaste* V, p. 367, *GNO* V ou *PG* 44, col. 692).

Bibliographie. J. BARR, *La Sémantique du langage biblique*, trad. fr., Paris, 1968, de *Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961 (critique sévère de la conception trop théologique du *TWNT*, au nom des principes linguistiques) ; « Common Sense and Biblical Language », *Bi* 49, 1968, p. 377-387 (réponse à D. HILL). — D. W. GOODING, compte rendu du livre de J. W. OLLEY, *JTS* 32, p. 204-212. — M. HARL, « Traduire la Septante en français : pourquoi et comment ? », *Lalies* 3, Paris, 1984, p. 83-93. — D. HILL, *Greek Words and Hebrew Meanings; Studies in the Semantics of Soteriological Terms,* Cambridge, 1967. — J. A. L. LEE, « Equivocal and Stereotyped Renderings in the LXX », *RB*, 1980, p. 104-117. — T. MURAOKA, « On Septuagint Lexicography and Patristics », *JTS* 35, 1984, p. 441-448 (confirme les critiques de D. W. GOODING sur le livre de J. W. OLLEY). — J. W. OLLEY, *« Righteousness » in the Septuagint of Isaiah : A Contextual Study,* SCS, 9, Missoula, Montana, 1979 (critiqué par T. Muraoka pour avoir une approche du grec de la LXX seulement par le grec, sans tenir compte du contexte hébreu de compréhension). — M. SILVA, « Semantic Borrowing in the NT », *NTS* 22, 1975, p. 104-110 ; « Describing Meaning in the LXX Lexicon », *BIOSCS* 11, 1978, p. 19-26 ; *Biblical Words and their Meaning : An Introduction to Lexical Semantics,* Grand Rapids, Michigan, 1983. — E. TOV, « Three Dimensions of LXX Words », *RB* 83, 1976, p. 529-544.

VI. Y A-T-IL EU «HELLÉNISATION» DE LA BIBLE HÉBRAÏQUE LORS DE SON PASSAGE DANS LA LANGUE GRECQUE?

La thèse de l'hellénisation de la Bible hébraïque lors de son passage dans la langue grecque fait partie des opinions trop facilement reçues et de contenu indécis. Le mot peut évoquer une déformation de la pensée hébraïque et avoir une valeur négative: la Bible aurait perdu en grec sa spécificité, elle aurait été dénaturée sous l'influence des idées de l'hellénisme païen véhiculées par les mots grecs. Pour d'autres, l'hellénisation peut signifier que, par la LXX, la Bible a accédé à un mode d'expression philosophique et a ouvert ses richesses religieuses au monde grec, sans pour cela perdre ses valeurs propres. C'était sans doute le sens des remarques faites par A. Deissmann à propos des noms divins: en utilisant le nom *kúrios* à la place de YHWH le texte grec permettait de fonder une religion universelle. J. Ziegler rappelle ces pages fameuses et voit dans le travail des traducteurs de l'excellente théologie.

En 1969, A. Néher résumait en quelques traits cette hellénisation, qui, pour lui, était le «baptême philosophique» de la Bible: «[...] la terminologie éthique [...] est multipliée aux dépens de la terminologie mystique ou affective [...]; la bonté et la justice apparaissent là où l'hébreu évoque l'apaisement ou la colère [...]; la priorité est donnée à l'ontologique sur l'historique; [...] l'effort de dépersonnalisation de la divinité, le rejet des anthropomorphismes, la substitution de concepts statiques et abstraits aux théologumènes dynamiques et spiritualistes, indiquent à la surface une tendance à sacrifier le théologique au philosophique, et, en profondeur, la repensée philosophique des problèmes du rapport entre Dieu, le monde et l'homme.»

Pour G. Bertram, l'hellénisation de la Bible est comme un appel adressé aux Grecs, en un acte «missionnaire», en vue d'une diffusion universelle (*«eine Exegese im missionarischen Verständnis»*). Le grec est un pont linguistique qui facilita le passage des livres hébreux aux nations hellénophones. Les éléments fondamentalement juifs, comme la foi et l'obéissance, sont préservés dans l'hellénisation du texte.

Au cours des dernières décennies, grâce à une plus large connaissance des autres œuvres juives postbibliques, les septantistes ne sou-

lignent plus la prétendue hellénisation de la Bible : ils situent cette œuvre dans le contexte des traditions juives. Ils voient en elle **un bon équilibre entre l'expression grecque et les éléments juifs du contexte qui en donnent le sens.** Ils reprennent le jugement de R. Marcus : les éléments grecs de la LXX sont seulement superficiels et décoratifs tandis que les éléments juifs sont profondément enfouis et dominants. On peut porter sur la LXX le jugement qui est actuellement porté sur l'œuvre de Philon et d'une façon plus générale sur les Juifs de la diaspora : ils sont apparemment plus grecs que juifs, véritablement plus juifs que grecs. Ils s'expriment en termes grecs, mais se fondent sur une expérience et une éthique juives. La LXX représente une forme hellénisée de la culture palestinienne, mais cette forme est **hellénisée d'une façon juive.** Dans son article de 1932 sur les noms divins, R. Marcus montrait que l'usage, dès la LXX, de termes religieux ou philosophiques empruntés au grec profane, fut réellement *intégré dans la tradition juive* (« Divine Names... », cité *supra* p. 231).

D. Barthélemy écrivait en 1965 : « [...] la traduction des Écritures en grec judaïsa la Koinè encore plus qu'elle n'hellénisa le judaïsme. Elle chargea des mots jusque-là profanes et païens de résonances typiquement israélites », et, plus loin : « On peut donc dire que cette "naturalisation alexandrine" de la Torah, en ouvrant aux allégoristes juifs une carrière d'une richesse incroyable, permettait au message d'Israël de se manifester en public au cœur de la civilisation hellénistique, en un langage immédiatement intelligible aux "nations" » (« L'AT a mûri... », *Études* p. 135).

A. L'hellénisation par l'usage de noms grecs pour le Dieu des Hébreux?

* Avec le nom *theós*, remplaçant « Elohim », et le mot *kúrios* employé pour YHWH, le Dieu personnel du peuple hébreu devient sans aucun doute la divinité universelle : les origines polythéistes ou du moins ethniques de ces noms disparaissent au profit d'un monothéisme accentué (l'interprétation des deux noms, par Philon d'Alexandrie qui y voit la mention des deux principaux aspects de l'action divine, ne se fait pas au détriment du monothéisme).

* On souligne également le passage au vocabulaire philosophique abstrait dans la traduction grecque du fameux nom révélé par Dieu à Moïse en Ex 3, 14 : « Moi je suis *l'étant* », *egṓ eimi ho ṓn* (hébreu : deux mots qui tentent de donner le sens de YHWH, généra-

lement traduits par «je suis» — ou «je serai» —, «qui je suis», mais pouvant aussi évoquer en hébreu la proximité et la bienveillance, l'amour de Dieu pour ceux qui l'aiment; S. D. Goiten, «YHWH the Passionate», *VT* 6, 1956, p. 1-9). Ce nom grec, *ho ṓn,* ne semble pas avoir supprimé l'idée d'un dieu personnel: le terme philosophique impersonnel aurait été le neutre, *tò ón.*

* Philon donne la valeur d'un nom divin aux mentions de la «parole» divine (comme le faisaient les Juifs en hébreu pour le mot *dābār*) et se hasarde à parler du «logos» comme d'un «deuxième dieu» (suivi en cela maladroitement par certains Pères, ainsi Eusèbe de Césarée): cette interprétation du mot grec *lógos* facilite l'adoption des idées philosophiques grecques d'une «raison» universelle, celle notamment des stoïciens, mais elle trouve aussi ses justifications dans la Bible elle-même (voir Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit,* éd. M. Harl, Introduction, p. 71-87, en particulier p. 85, note 4).

* Le nom *Pantokrátōr*, absent du Pentateuque mais utilisé près de 200 fois dans les autres livres bibliques (correspondant généralement à «Sabaoth», Dieu «des armées»), deviendra, selon la remarque de O. Montevecchi (*Papirologia,* p. 283), un nom de la divinité solaire dans le syncrétisme païen, alors qu'il était ignoré des classiques (du même auteur: «Pantokrátōr», *Studi... Calderini-Paribeni,* II, Milan, 1957, p. 401-432). La LXX aurait ainsi banalisé un des noms divins des Hébreux.

Les papyrus et les manuscrits contenant des fragments de livres bibliques en version grecque, lorsqu'ils sont antérieurs à notre ère ou de provenance juive certaine, montrent, selon C. H. Roberts, que, lorsque les noms grecs *theós* et *kúrios* sont écrits, ils ne sont pas traités comme des «*nomina sacra*», c'est-à-dire contractés et surmontés d'un trait: il y aurait donc une certaine réserve des Juifs à l'égard des deux noms grecs remplaçant les noms hébreux.

Sur la question des noms divins dans la LXX, voir A. Pietersma, «Kyrios or Tetragram: a renewed Quest for the Original LXX», *Studies Wevers,* p. 85-101: la substitution du tétragramme à la place de *kúrios* (qui appartient à la LXX originale) résulte d'un processus de correction hébraïsante, datant au plus tôt du IIᵉ siècle avant notre ère, quand l'Égypte reçoit des Juifs exilés de Palestine.

B. L'hellénisation de la conception de l'homme et de sa vie spirituelle?

Contrairement à l'affirmation répandue, selon laquelle le grec de la LXX aurait donné une représentation de la vie psychologi-

que de l'homme plus « intellectuelle » qu'elle ne l'était en hébreu, des études récentes, portant sur des mots comme *psukhḗ, sárx, sôma,* montrent que ces mots n'entraînent pas nécessairement une vision « grecque » de l'homme. Ces mots, dans les contextes septantiques, peuvent avoir la même extension de sens que les mots hébreux correspondants.

* Le mot *psukhḗ* ne désigne pas l'« âme » platonicienne, prisonnière d'un « corps », mais, selon les contextes, l'« être vivant », sa « vie », ou celui qui parle, « moi », une « personne ». Le champ sémantique de *psukhḗ* peut être aussi large en grec que celui de *nèpèsh* en hébreu (N. P. Bratsiotis, D. Lys).

* Le mot *sôma* ne désigne pas seulement le corps physique, mais aussi la personne (p. ex. en Gn 47, 12), ou, au pluriel, comme en grec classique, les « esclaves » (en Gn 36, 6, là où le TM donne *nèpèsh,* ce qui montre la bonne compréhension que le traducteur a de l'hébreu et son usage souple du grec !).

* Le mot *diánoia,* qui signifie habituellement en grec l'« intelligence », la « pensée », employé dans la LXX là où l'hébreu parle des « entrailles » de l'homme, ou de son « cœur », n'a pas toujours en grec une valeur intellectuelle.

C. Les termes grecs introduisent-ils des sens philosophiques nouveaux, inconnus de la Bible hébraïque ?

Si certains savants ont vu dans le judaïsme hellénistique des traces d'une hellénisation platonisante pour les conceptions du monde, de la création, de l'homme (M. Hengel, p. ex., ou A. Schmitt), d'autres ont mis en lumière des rapprochements avec une « théologie ptolémaïque », notamment dans le récit de la création (M. Görg, reprenant les études de S. Morenz). Nous n'aborderons pas ces indices qui reposent sur des études de mots égyptiens.

* Le mot *kósmos,* employé par les traducteurs pour rendre ce que l'hébreu appelle l'« armée » du ciel (les étoiles), permet des rapprochements avec les idées stoïciennes sur l'univers. Mais le mot peut seulement signifier « belle ordonnance », « beauté ».

* Le mot *arkhḗ,* « commencement » ou « commandement » ou « principe », devient lourd de conséquences philosophiques chez les commentateurs ; par lui-même, il n'est pas plus « philosophique », en Gn 1, 1, que le mot hébreu dérivé de celui qui désigne « la tête ».

* Le verbe *poieîn,* employé en Gn 1, 1 (et le verbe *ktízein* en Dt 4, 32), n'introduit pas l'idée de « création » qui serait absente

du verbe hébreu *bārā'* (P. Walters, *The Text*, p. 224-225: «*There is nothing in the LXX proper to indicate that the translators went beyond the stage reached in the Hebrew*»).

D. Y a-t-il dans la Septante une «démythologisation» de la Bible hébraïque?

A côté des exemples de substitutions de mots abstraits là où l'hébreu donne des expressions énigmatiques ou de type mythique (Gn 1, 2: *tōhū-wā-bōhū* rendu par «invisible et inorganisée»), bien des éléments archaïques des récits bibliques sont préservés en grec. La «démythologisation» des récits bibliques pourrait aboutir à une «hellénisation» de la Bible. Mais il existe aussi dans la LXX des rapprochements formels avec des mythes grecs, qui ne gênent pas les lecteurs.

* Pour rendre le *she'ōl* des Hébreux, les LXX usent sans crainte du mot grec *hádēs*, pourtant fortement lié à des représentations mythologiques en grec (Gn 37, 35 *et al.*).

* La LXX mentionne les «géants» là même où le texte hébreu peut être compris comme renvoyant à des noms de peuples: les Gibborim, les Nephilim, les Rephaim, les Anakim. L'emploi de ce mot correspond à une croyance du judaïsme tardif: des «géants» ont été des pécheurs châtiés (Sg 14, 6; Si 16, 6-9; le traducteur d'Is 26, 19 emploie le mot «impies» pour rendre les Rephaim, ailleurs traduit par «géants»).

E. Le vocabulaire du culte a-t-il été aligné sur le vocabulaire païen?

L'étude de S. Daniel a montré avec quelle intelligence les traducteurs du Pentateuque ont opéré leurs choix, préservant le sens authentiquement juif tout en prenant le plus souvent le lexique usuel du culte chez les Grecs.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, «L'Ancien Testament a mûri...». — G. BERTRAM, «Praeparatio Evangelica in der Septuaginta», *VT* 7, 1957, p. 225-249 (en particulier p. 230-231). — N. P. BRATSIOTIS, «Nephesh-Psukhè», *VTSuppl.* 15, 1966, p. 58-89.— S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris, 1966. — A. DEISSMANN, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, Leipzig, 1903. — N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción*, p. 301-306 (et bibliographie). — M. GOERG,

«Ptolemäische Theologie in der Septuaginta», *Kairos* 20, 1978, p. 208-217. — M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*. — D. LYS, «The Israelite Soul according to the LXX», *VT* 16, 1966, p. 181-228. — R. MARCUS, cité *supra* p. 237. — A. NEHER, «La pensée judéo-alexandrine», *Histoire de la philosophie*, I (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, 1969, p. 69-71. — C. H. ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford, 1979, p. 26-48. — A. SCHMITT, «Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist», *ZATW* 86, 1974, p. 137-163. — J. ZIEGLER, «Die Septuaginta. Erbe und Auftrag», 1962, *Sylloge*, p. 590-614.

VII. PROBLÈMES STYLISTIQUES. LA SEPTANTE EST-ELLE UNE ŒUVRE AU SENS PLEIN DU TERME?

A. Lire la Septante comme un texte autonome?

Un large discrédit a longtemps affecté la LXX comme œuvre littéraire: elle n'est qu'une traduction, utilisant trop de tours étrangers à la langue grecque (les littéralismes) pour qu'on lui reconnaisse une valeur littéraire. J. Ziegler rappelait le jugement sévère de U. von Wilamowitz-Möllendorff qui parlait d'une langue affreuse («... *vom abscheulichen Septuagintagriechisch*», cité par J. Ziegler, «Die Septuaginta...», *Sylloge*, p. 601-602).

Peu d'études ont entrepris un examen des livres de la LXX lus pour eux-mêmes, comme des «textes», comme des «œuvres» d'écrivain. Le mouvement actuel va cependant dans ce sens. Un des meilleurs spécialistes actuels de la LXX, J. W. Wevers, vient d'affirmer que **la LXX doit être lue comme une œuvre ayant sa propre cohérence,** et non pas comme un panier où les biblistes vont chercher, selon leurs besoins, ici ou là, des leçons qui permettront d'améliorer la compréhension du texte hébreu («*The LXX is far too important to be treated as a grab-bag for conjectures and for rewriting the MT*», p. 38). D. Barthélemy, de son côté, a souligné que bien des prétendues variantes textuelles étaient des modifications rédactionnelles et relevaient de la critique littéraire (*supra* p. 210 sq.). Le traducteur recompose son modèle.

Dès 1954, J. Coste avait donné un exemple remarquable d'une lecture de la LXX prise comme un véritable texte: après avoir noté dans les 5 premiers versets d'*Isaïe* 25 une série extraordinaire de «contresens» par rapport au modèle hébreu supposé, il démontre qu'à partir de ces à-peu-près de traduction le texte grec a été réelle-

ment «écrit». Il n'est pas «le résultat fortuit d'une juxtaposition de contresens de détails; un souffle le traverse de part en part qui en fait une unité littéraire incontestable». J. Coste voit dans le texte une orientation générale de la pensée qui donne un schème dynamique, utilisant à son profit toutes les ambiguïtés du texte original. Ainsi, dit-il, par le jeu des répétitions, se tisse entre les différentes parties du poème «un réseau serré de reprises et de rappels» qui assure la cohésion de l'ensemble. Un texte qui apparaissait d'abord comme un échec total «se révèle, une fois reconsidéré pour lui-même, une composition ordonnée et cohérente».

A défaut d'études semblables à celle de J. Coste, nous proposons seulement quelques observations faites au cours de notre lecture de la LXX, avec le souhait que de telles recherches soient poursuivies.

Bibliographie. J. Coste, «Le texte grec d'*Isaïe* XXV, 1-5», *RB* 61, 1954, p. 36-66. — J. W. Wevers, «Apologia...».

B. Les fidélités stylistiques de la version grecque

1. A ce titre, chacun peut observer, notamment dans le Pentateuque, la fidélité générale du traducteur à l'ordre des mots, aux chiasmes, aux parallélismes.

Bibliographie. S. Segert, «Hebrew Poetic Parallelism as reflected in the Septuagint», *La Septuaginta,* p. 133-148 (avec quelques indications bibliographiques).

2. Un exemple particulier de fidélité a été souvent mis en lumière: les traducteurs préfèrent, parmi les mots grecs, ceux qui ont des sonorités semblables à celles des mots hébreux: des *mots «homophones».*

* Les mots grecs *alalagmós, alalázein, ololugmós, ololúzein* ont été retenus, semble-t-il, parce qu'ils ont un effet sonore analogue aux formes de la racine *yll* en hébreu («crier»). Voir *infra* p. 263, des exemples d'effets sonores analogues, propres à la version grecque.

Bibliographie. G. B. Caird, «Homophony in the Septuagint», *Jews, Greeks and Christians. Essays in Honour of W. D. Davies,* Leyde, 1976, p. 74-88. — C. Fritsch, «Homophony in the Septuagint», *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (1973), Jérusalem, 1977, p. 115-120 (liste de 76 mots grecs ayant des conso-

nances voisines de celles des mots hébreux). — H. St J. THACKERAY, *Grammar*, p. 36 sq. (liste de 49 mots homophones). — E. TOV, «Loanwords, Homophony and Transliterations in the Septuagint», *Bi* 60, 1979, p. 216-236. — J. DE WAARD, «Homophony in the Septuagint», *Bi* 62, 1981, p. 551-556. — P. WALTERS, *The Text*, p. 155-196. — Réserves récentes exprimées par J. BARR, «Doubts about Homoeophony in the Septuagint», *Textus* 12, 1985, p. 1-78 (signalé dans le *BIOSCS* 19, 1986; non reçu).

3. *Le respect de quelques mots hébreux: la translittération*. Les traducteurs ont assez souvent reproduit en grec des mots hébreux en donnant une simple «translittération» (nous employons le terme «translittération» pour désigner l'écriture de mots hébreux en caractères *grecs*, réservant le mot «transcription» pour les rares cas où un mot hébreu est reproduit dans le texte grec en caractères *hébraïques*, par exemple les quatre caractères du nom divin).

Ces translittérations sont généralement expliquées par l'**ignorance** dans laquelle étaient les traducteurs du sens des mots hébreux, notamment pour les hapax, assez nombreux dans les livres bibliques. On peut en proposer d'autres explications, qui relèvent de faits littéraires. Les traducteurs peuvent avoir voulu **respecter le caractère technique** de certains termes (termes de mesure, de poids, de monnaie, de plantes, etc.), notamment certains termes religieux (objets du culte, fonctions propres à l'organisation du peuple...), pour lesquels il n'existait pas d'équivalent grec. Ils ont pu **refuser de traduire** ce qui leur paraissait mieux dit en hébreu qu'on n'aurait su le dire en grec. C'est également le souci de respecter la spécificité de la langue hébraïque, d'en garder des traces dans la langue grecque, d'orner en quelque sorte la traduction avec des mots d'origine, des mots authentiques.

Ce goût pour les mots translittérés se développera au fil des siècles de traduction et de révisions de la LXX. Il sera particulièrement marqué chez Théodotion (*supra* chap. IV, p. 156: il s'agirait d'une prise de position contre le lexique des LXX).

Selon les relevés de H. St J. Thackeray (*Grammar*, p. 31-34), alors que les mots translittérés sont rares (mais non pas complètement absents) dans le Pentateuque, dans *Isaïe*, la première moitié de *Jérémie* et les *Douze* prophètes mineurs, et totalement absents des *Psaumes*, des *Proverbes*, de *Job*, des «Écrits» et de la deuxième moitié d'*Ézéchiel*, ils sont fréquents dans le groupe *Juges-Rois-Paralipomènes-Esdras*.

* Termes techniques de distance: *khabratha*, en Gn 35, 16; *debratha*, en 4 R 5, 19.

* Noms de lieux translittérés alors que les traducteurs modernes les considèrent comme des noms communs: *bērōth*, en Dt 10, 6 (= «puits») (dans un même livre biblique, un nom de lieu est tantôt translittéré tantôt «traduit»: pour la *Genèse*, voir la liste donnée par M. Harl, *Bible d'Alexandrie*, I, p. 323).

* Terme technique religieux: *theraphīn*, en Jg 17, 5 et en 1 R 15, 23 (les idoles domestiques initialement tolérées chez les anciens Hébreux, pouvant servir à la divination, puis proscrites). Mais le mot est traduit, et non translittéré, en Gn 31, 19-35 (*eídōlon*, «idole»), en 1 R 19, 13-16 (*kenotáphion*, litt. «tombeau vide», objet d'apparence trompeuse), en Ez 21, 26 (*gluptá*, «objets gravés»), etc. (voir p. 156).

* Termes liturgiques: A propos des mots *paskha* et *sabbata*, A. Pelletier a montré qu'en les translittérant (à partir de l'araméen), les traducteurs ont choisi de ne pas modifier les termes utilisés couramment pour le calendrier de tradition orale («Pour une histoire des noms grecs du Sabbat et de la Pâque», *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1971 et *VT* 22, 1972, p. 436-447).

* Le nom qui désigne la nourriture tombée miraculeusement du ciel dans le désert, *mān* (la «manne»), est translittéré avec diverses orthographes (Ex 16, 31 *et al.*). Voir *infra* p. 290, les interprétations de Philon et d'Origène.

* Le nom qui désigne l'homme «mis à part» pour le Seigneur est translittéré en Jg 13, 5: le *nazir* (selon le *Vaticanus*, grécisé en *naziraîos* dans l'*Alexandrinus*), mais ailleurs il est traduit (par le participe du verbe grec *eúkhesthai*, «celui qui est voué», en Nb 6, 1-21, ou du verbe *hagiázesthai*, «celui qui est consacré», en Am 2, 12).

Les exemples de translittération sont cependant rares dans les livres traduits avec le souci d'employer un assez bon grec. Certains mots hébreux sont *traduits* dans la LXX là où les exégètes modernes voient des difficultés et procèdent à une translittération. Ainsi en Gn 41, 43, le mot *'abrēk* est traduit en grec par «proclamation»; en 1 Par 26, 18, *parbār* est traduit par *diadekhómenoi*, «une succession de pièces»; ou encore la mystérieuse plante de Jon 4, 6, *qīqāyōn*, est identifiée dans la LXX à une coloquinte, alors que le mot (translittéré) a donné lieu à des interprétations multiples, allant jusqu'au sens de «kiosque de jardin» (A. Labhardt, 1976, cité par J. C. Margot, *Traduire sans trahir*, Lausanne, 1979, p. 246-247). On trouvera en tête du chapitre VIII, p. 292, l'exemple d'Is 28, 9-11, où les exégètes modernes lisent une série d'onomatopées, difficilement traduisibles, alors que la LXX donne une traduction.

Bibliographie. F. FIELD, *Hexaplorum*, p. XL-XLII (liste de mots translittérés dans les fragments de Théodotion). — H. St J. THACKERAY, *Grammar*, p. 31 sq. — E. TOV, «Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the Old Testament», *Textus* 8, 1973, p. 78-92 (liste d'une centaine de mots translittérés ou considérés comme des noms propres). — P. WALTERS, *The Text*, p. 155-196.

4. *La préservation de quelques effets sonores ou rythmiques.* En l'absence de bibliographie sur ce sujet, on se bornera ici à suggérer cette piste de recherche. Il n'est pas impossible de trouver dans le texte grec une imitation de la phrase hébraïque: non seulement pour l'ordre des mots, comme nous l'avons dit plus haut, mais pour quelques effets sonores ou rythmiques.

* Le verbe *goggúzein*, «grogner», «murmurer», attesté dans les papyrus depuis le IIIe siècle, considéré par les lexicographes comme «ionien», est employé dans le récit de la rébellion des Hébreux dans le désert (Ex, Nb). Il n'est pas homophone du verbe hébreu. Il introduit en grec son propre effet au même titre que les autres verbes expressifs de la langue grecque, employés à propos de l'émission de sons (voir J.-L. Perpillou, «Verbes de sonorité à vocalisme expressif en grec ancien», *REG* 95, 1982, p. 233-274).
* En Nb, 10, 5 sq. l'expression grecque *salpízein sēmasían* («sonner un signal», avec un néologisme sémantique dans l'emploi de *sēmasía*) est une assez bonne imitation de l'effet sonore de l'hébreu *teqa'tèm terū'āh*.
* En Ex 12, 16, là où le TM répète l'expression «assemblée sainte», le grec, tout en étant différent, préserve une répétition sonore, avec une variante grammaticale: «Le premier jour *sera appelé saint (klēthḗsetai)* et le septième jour sera pour vous *appel saint (klētḗ...éstai)*.»

C. *Les pertes stylistiques de l'hébreu traduit en grec*

Ce paragraphe pourrait être abondamment nourri d'exemples tant il est évident que le texte hébreu traduit en grec a été dépouillé d'une partie de ses qualités stylistiques, sonores, rythmiques. Par exemple, la disparition des jeux sonores entre un nom propre et la phrase qui lui est associée lors de la naissance d'un enfant affecte largement les récits de la *Genèse*. Bien d'autres pertes sont tout aussi faciles à constater.

* *Pertes des termes concrets et des images désignant Dieu*, au profit de termes abstraits: au lieu de Dieu «rocher», «citadelle», «for-

teresse », « cachette », on lit en grec les mots abstraits usuels dans les requêtes auprès d'un souverain : « protecteur », « secourable », etc. (notamment dans les *Psaumes*, où ces termes abondent : 45, 12 ; 79, 15 ; 90, 1, etc.). Dieu « des armées » est rendu par Dieu « tout-puissant » (*Pantokrátōr*, voir *supra* p. 256) ou par Dieu « des puissances », le mot *dunámeis* n'étant pas le plus souvent compris au sens militaire.

* *Pertes des sonorités de mots rares* en hébreu, rendus en grec par des mots abstraits ou usuels : en Gn 1, 2, l'expression énigmatique, unique, *tōhū-wā-bōhū*, est rendue par deux adjectifs de type philosophique, « invisible et inorganisée ».

* *Affaiblissement du vocabulaire de la violence* : les mots grecs utilisés pour les idées de « tuer », « violenter », etc., avaient habituellement en grec des sens plus faibles (voir les emplois dans la LXX de *sunteleîn, adikeîn, aiskhúnesthai, tapeinoûsthai, empaízein*...).

* *Pertes d'images* : en Ex 6, 12, « être circoncis des lèvres » est rendu en grec par « être sans parole » (*álogos*). En Dt 10, 16, là où l'hébreu dit « circoncire le prépuce du cœur », le grec substitue un mot abstrait appelé à une grande fortune : (circoncire) « la dureté du cœur », *sklerokardía* (Targums, même euphémisme interprétatif). En Ex 22, 24, le mot grec qui désigne le « produit » de l'argent prêté, l'intérêt, *tókos*, ne rend évidemment pas la parenté du mot hébreu avec le verbe qui signifie « mordre » et fait du prêt à intérêt l'équivalent d'une morsure ! L'emploi en hébreu du verbe *'ākal*, litt. « manger », pour dire « détruire », est tantôt reproduit en grec lorsque le traducteur emploie le verbe *esthíein*, « manger » (Nb 26, 10 ; Is 29, 6, etc.), tantôt remplacé par quelque verbe signifiant « détruire », comme *katanalískein*, en Dt 4, 24.

* *Perte de noms propres.* L'ouvrage de A. Strus a montré la fonction linguistique et stylistique des noms propres dans la Bible hébraïque. A la fois ils évoquent des idées, puisque l'on peut décomposer la plupart d'entre eux en deux éléments ayant des significations (en cela ils « signifient ») et en même temps leurs sonorités fournissent des éléments pour l'expression et le style (en cela ils sont créateurs, « poétiques »). A. Strus analyse dans le Pentateuque les unités textuelles engendrées par les phénomènes de paronomase des noms propres des héros : autour des noms d'Adam, de Noé, d'Abraham, d'Isaac. Les traducteurs grecs ont rarement rendu les assonances. Quant aux noms de lieux, il arrive souvent que le traducteur ne préserve pas la forme hébraïque en la translittérant, mais en donne seulement l'équivalent de sens, à l'aide de mots grecs qui n'ont plus aucun rapport avec les sonorités originales.

Bibliographie. A. STRUS, *Nomen-Omen. La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque*, Rome, 1978 (pour l'hébreu). Autres références bibliographiques dans l'article du même auteur, « Interprétation des noms propres dans les oracles contre les nations », *Congress Volume. Salamanca 1983*, cité *supra* p. 217, p. 272-285.

D. Quelques effets propres à la Septante?

De même que J. Coste a montré la reconstruction de quelques versets d'*Isaïe* autour d'un thème théologique, de même il serait souhaitable de montrer par des études analogues la reconstruction stylistique de quelques versets indépendamment du substrat hébreu. Un vaste domaine est ouvert à l'investigation!

* Prenons un seul exemple. Dans le cantique de *Jonas,* en 2, 6-7, le grec diverge grandement de l'hébreu, notamment par un arrangement différent des propositions. On lit le TM ainsi: «Les eaux m'ont enveloppé jusqu'à l'âme,/ l'abîme m'encercle;/ *les joncs sont entrelacés autour de ma tête./* Aux failles des montagnes je suis descendu, etc.» Le texte grec se lit: «L'eau s'est répandue sur moi jusqu'à l'âme,/ l'abîme m'a encerclé,/ *le plus lointain;/ ma tête s'est enfoncée* jusqu'aux coupures des montagnes./ Je suis descendu, etc.» Le grec se sépare du TM à partir du mot hébreu *sūp* («joncs»), à la place duquel il emploie l'adjectif *eskhátē,* «le plus lointain», qualifiant l'abîme. Les deux mots suivants n'ont pas la même fonction qu'en hébreu et sont groupés différemment: il y a une recomposition du poème, doté en grec d'une cohérence qui lui est propre.

* L'analyse stylistique du cantique d'*Habacuc* 3 illustre les mêmes phénomènes: un grand nombre de divergences par rapport au texte hébreu supposé sous-jacent, une grande fidélité générale à la structure ternaire des stiques, la production en grec d'effets sonores, une composition originale de parallélismes (*infra* p. 301).

Assonances propres au grec, harmonisations de formules parallèles qui créent un effet d'écho dans le texte, répétition de mots ou au contraire variations du lexique à la façon grecque (en Ex 22, 22, là où le TM donne trois fois des formes du verbe *ça'aq*, «crier», le grec donne trois verbes différents), goût pour quelques mots anciens, recompositions originales d'une suite de propositions, tels sont quelques-uns des faits qu'il conviendrait d'observer pour vérifier ce qui n'est qu'une hypothèse: certains traducteurs auraient eu le souci d'«écrire» leur traduction. Pour le traducteur de *Job,* par exemple, l'étude récente de J. G. Gammie souligne la maîtrise poétique du traducteur, sa volonté de créer une œuvre possédant un charme poétique.

En l'absence d'études attentives aux choix stylistiques des traducteurs, il nous est cependant difficile de répondre à la question posée dans ce paragraphe. Ceux d'entre nous qui considèrent la

LXX seulement comme une traduction hésitent à chercher en elle des traits stylistiques propres. Mais si l'on est persuadé que toute traduction est à son tour un « texte », pourquoi ne pas observer les « effets » de ce texte ? Ce que les traducteurs de la Bible hébraïque réclament avec raison (comme le fait brillamment H. Meschonnic), à savoir que la totalité du message soit rendue dans les langues modernes, en préservant la forme qu'il revêt, ne doit-on pas l'accorder à la LXX, cette Bible qui fut vivante et productive dans le judaïsme hellénistique, puis dans les Églises anciennes et jusque dans les Églises modernes de rite grec ?

Bibliographie. Sur les problèmes généraux de la traduction, voir G. MOUNIN, *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, 1963, et, à propos du NT, J. C. MARGOT, *Traduire sans trahir*, Lausanne, 1979 (avec la discussion des études de E. A. NIDA). — H. MESCHONNIC, diverses publications, notamment *Pour la poétique*, II, Paris, 1973 (« Poétique de la traduction »), et *Les Cinq Rouleaux*, Paris, 1970 (« Pour une poétique de la traduction », p. 9-18). — J. G. GAMMIE, « The Septuagint of Job : Its Poetic Style and Relationship to the Septuagint of Proverbs », *CBQ* 49, 1, 1987, p. 14-31.

TROISIÈME PARTIE

LA SEPTANTE DANS LE CHRISTIANISME ANCIEN

CHAPITRE VII

LA SEPTANTE AUX ABORDS DE L'ÈRE CHRÉTIENNE. SA PLACE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Comment la LXX, œuvre juive, est-elle devenue l'« AT » de la jeune Église chrétienne? Quels sont les phénomènes de continuité ou de rupture qui caractérisent ce moment de son histoire? Ses formulations grecques ont-elles joué un rôle déterminant pour l'expression de la foi nouvelle?

Ces questions sont abordées par les spécialistes du NT : la connaissance de la LXX, disent-ils avec raison, est nécessaire pour mieux lire le NT, pour comprendre comment il recueille les croyances et la foi juives, et en donne une interprétation qui en « renouvelle » le sens. Lorsque la LXX deviendra l'« AT » des chrétiens, elle sera lue à travers les citations qu'en font les écrits du NT : celui-ci agira comme un filtre interprétatif.

I. LA SEPTANTE ET LES AUTRES ŒUVRES JUIVES AU MOMENT DE LA NAISSANCE DU CHRISTIANISME : CONTEXTE ET HÉRITAGE JUIFS

La LXX n'est pas l'unique source des traditions juives pour les rédacteurs du NT. Une réflexion sur le passage de la Bible juive à l'Église ancienne doit prendre en compte un vaste domaine : toute

une littérature juive composée au cours des deux derniers siècles avant notre ère et au cours du premier siècle après, qui, sans être entrée dans ce que l'on considère comme la Bible canonique des Juifs (chap. III, p. 112 sq.), n'en était pas moins connue, lue, acceptée. Le judaïsme «postbiblique» a produit des ouvrages qui contiennent déjà des relectures des livres bibliques, parallèles et concurrentes de la LXX : œuvres de langue grecque (divers écrits appelés «intertestamentaires») ou de langue araméenne (les Targums). Cette masse de documents transmet des traditions interprétatives de l'histoire des anciens Hébreux que les premiers chrétiens n'ignoreront pas. Les écrits du NT s'enracinent donc dans des traditions juives multiples. A titre d'exemples très simples, citons le thème de Noé prédicateur de repentir au temps du déluge, la légende d'Abraham sauvé de la fournaise, la réhabilitation des femmes ancêtres du Christ. Selon R. Le Déaut (*Liturgie juive et Nouveau Testament,* Rome, 1965, p. 61), «les auteurs du NT, en se référant à tel ou tel passage de l'Ancien, avaient présent à l'esprit tout l'arrière-plan aggadique et pas seulement l'original hébreu ou sa traduction (grecque ou araméenne suivant le cas): les divers éléments de cette tradition voltigent dans leur esprit et peuvent, à l'improviste, intervenir dans l'exposé».

On trouvera ici seulement quelques indications bibliographiques sur ces littératures juives parallèles à la LXX. Parmi les textes «intertestamentaires» certains sont très importants : par exemple, le *Livre des Jubilés,* les *Testaments des Douze patriarches,* le *Livre d'Hénoch.* On peut les lire aisément dans des collections récentes et trouver à leur propos des études qui soulignent parfois leur rapport à la LXX et leur influence éventuelle sur le NT.

Deux œuvres mériteraient un traitement particulier, celle de Philon d'Alexandrie, parce qu'il représente une tradition juive d'interprétation allégorique et philosophique du Pentateuque, dont les chrétiens hériteront (voir *infra*); celle de Flavius Josèphe, parce que sa récriture des récits bibliques, dans les *Antiquités juives,* apporte, outre sa compréhension du texte hébreu (dont A. Rahlfs avait montré les affinités avec la «recension lucianique» des livres des *Règnes, Septuaginta-Studien,* III, p. 80-111, et voir *supra* p. 170), un enseignement d'ordre linguistique : le grec «hellénistique» ne lui paraît plus acceptable ; Flavius Josèphe modifie donc la syntaxe, le style, le lexique de la LXX pour écrire un grec plus «attique» : nous nous contentons sur ce sujet de renvoyer à l'ouvrage de A. Pelletier cité *supra* p. 236. On peut, il est vrai, rechercher aussi des raisons

d'ordre idéologique pour expliquer ces faits de récriture, mais ce sujet dépasse notre propos (voir A. PAUL, « Flavius Josephus "Antiquities of the Jews" : an Anti-christian Manifesto », *NTS* 31, 1985, p. 473-480).

Bibliographie. Introductions. Recueils

1. *La littérature intertestamentaire de langue grecque :*

G. DELLING, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur. 1900-1970*, Berlin, *TU* 106, 2, 1975. — S. SAFRAI, M. STERN, *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, I, 1-2, The Jewish People in the First Century : Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, 2 vol., Assen, 1974-1976. — E. SCHÜRER rév. (p. 470-704 : écrits juifs composés en grec, à l'exception de Philon et de Flavius Josèphe ; écrits juifs composés en hébreu ou en araméen ; écrits de Qumrân). — M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Assen, Philadelphie, 1984. — Une mise au point récente : G. VERMES, M. GOODMAN, « La littérature juive intertestamentaire à la lumière d'un siècle de recherches et de découvertes », *Études ACFEB*, p. 19-39. — R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T. in English*, Oxford, 2 vol., 1913, réimpr. 1969. — J. H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and Modern Research with Supplement*, Ann Arbor, Michigan, 1976, réimpr. 1981 ; *Old Testament Pseudepigrapha*, I, Londres, 1983 ; II, 1985. — A. M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs de l'AT*, Leyde, 1970 ; *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, Leyde, 1970, p. 47-246. — A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, I, 1984 ; II, 1983 ; III, 1982. — A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987 (Écrits qoumrâniens et Pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Introduction générale par A. Caquot et M. Philonenko, bibliographie).

2. *La littérature targumique et midrashique :*

R. BLOCH, « Écriture et tradition dans le judaïsme », *Cahiers sioniens*, 1954, p. 9-34. — D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956 (ne dit rien de la LXX). — R. LE DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, Rome, 1966 (définition du genre, bibliographie, catalogue des Targums existants, datations, Targum et NT, la situation linguistique en Palestine au dernier siècle avant notre ère, culte synagogal...) ; *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome, 1965. — M. MCNAMARA, *The NT and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome, 1966. — P. NICKELS, *Targum and New Testament. A Bibliography together with a New Testament Index*, Rome, 1967. — H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 4 vol., Munich, 1922 sq. — G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leyde, 1961 ; *Post-biblical Studies*, Leyde, 1975.

3. *Textes de Qumrân :*

Outre les références données par E. SCHÜRER rév., cité *supra*, p. 380-469, on consultera avec profit l'article monumental « Qumrân et découvertes au désert de Juda », *DBSuppl.* 51, 1978, col. 737-1014, dû à plusieurs auteurs, très complet : topographie,

archéologie, langues parlées, analyse de tous les textes — bibliques, apocryphes, esséniens —, doctrine, relations avec le NT, thèmes majeurs. Sur le messianisme dans les écrits de Qumrân : J. STARCKY, «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân», *RB* 70, 1963, p. 481-505.

4. *Monographies :*

Deux exemples, parmi de nombreuses autres études qui montrent les traditions interprétatives communes aux œuvres juives postbibliques et au NT ou aux Pères : P. BORGEN, *Bread from Heaven* (1965), Leyde, 1981 (les interprétations juives et chrétiennes de la manne). — J. P. LEWIS, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leyde, 1968.

II. PHILON D'ALEXANDRIE. LA MÉTHODE ALLÉGORIQUE

Le judaïsme hellénophone a connu, dès avant Philon d'Alexandrie et l'ère chrétienne, des traditions d'interprétation allégorique des livres sacrés fondées sur le texte de la LXX, dont les chrétiens hériteront (pour Aristobule, voir *supra* p. 45). Un bon exemple en est fourni par la *Lettre* d'Aristée qui, dans ses § 128-171 consacrés à l'éloge de la Loi, affirme que les interdictions alimentaires visent à l'amendement moral : à travers elles, Dieu donne des «signes», qu'il faut interpréter tropologiquement (§ 146-151).

Un autre exemple est celui des «Thérapeutes», dont Philon d'Alexandrie décrit la communauté. Il leur attribue une méthode d'interprétation allégorique de l'Écriture : «Le sens littéral est le symbole d'une réalité cachée, indiquée à mots couverts» (*De vita contemplativa* 28) ; «l'ensemble de la Loi [...] est analogue à un être vivant : le corps, c'est la prescription littérale ; l'âme, c'est l'esprit invisible déposé dans les mots» (*ibid.* 78).

L'œuvre même de Philon sera de la plus grande importance dans la formation de l'exégèse chrétienne, car les Pères ont admiré ce commentateur juif du Pentateuque ; ils ont préservé son œuvre de l'oubli et ont repris plus d'une de ses interprétations. Sa lecture du Pentateuque (seule partie de la Bible dont nous connaissions le commentaire philonien, mais il y a aussi, çà et là, quelques versets hors du Pentateuque, rares il est vrai, qu'il accompagne parfois d'un bref commentaire ; voir p. 92) repose uniquement sur le grec et se fait selon des associations relevant du domaine linguistique grec mais cela ne prouve pas pour autant le caractère grec de

ses idées philosophiques. Il reste un croyant juif. Les mots grecs n'ont pas d'influence déterminante sur la formation de ses idées maîtresses (R. Arnaldez). Le texte lu et commenté par Philon est, dans l'ensemble, identique à celui que nous connaissons pour la LXX. Toutefois il a des leçons propres, qui peuvent être dues à des approximations ou à des déformations volontaires pour les besoins de son commentaire. On reconnaît aussi que les « lemmes » qui servent de support à son commentaire ont été révisés lors des copies opérées à Césarée de Palestine (D. Barthélemy). Philon pratiquait la méthode allégorique mais, si l'on doit reconnaître les sources grecques de cette méthode (J. Pépin), il convient tout autant de la situer dans une spiritualité authentiquement juive (V. Nikiprowetzky). Par exemple, il utilise des fragments de aggadah sur la manne, comme le fait de son côté l'évangéliste Jean en 6, 31-58 (P. Borgen, cité *supra*). Une des particularités de l'œuvre exégétique de Philon est sa discrétion à l'égard d'un messianisme davidique et d'une guerre sainte eschatologique (A. Jaubert, p. 383 sq., avec notamment l'exemple de l'interprétation philonienne de Nb 24, 7 en *Prae.* 91-95; voir aussi *Mos.* I, 290). On trouve dans l'édition française des ouvrages de Philon nombre de remarques sur ce qu'il doit en propre à la LXX.

Bibliographie.

Les œuvres de Philon d'Alexandrie (texte grec, traduction, notes), par R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX (et les auteurs des divers volumes), 35 vol., Paris, 1961-1984.

— Pour le relevé des citations bibliques de Philon, voir *Biblia Patristica Supplément*, Paris, 1982 et l'éd. avec trad. angl. de F. H. COLSON, Londres, Cambridge (Mass.), vol. X, 1962. — R. ARNALDEZ, « L'influence de la traduction des Septante sur le Commentaire de Philon », *Études ACFEB*, 1984, p. 251-266. — D. BARTHÉLEMY, « Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le "Commentaire allégorique" ? », 1966, *Études*, p. 140-173 (Aquila a été utilisé pour re-hébraïser les citations de l'Écriture chez Philon). — A. JAUBERT, *La Notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963. — V. NIKIPROWETZKY, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leyde, 1977 (avec une très riche bibliographie). — J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, 1976[2].

III. LA SEPTANTE ET LE NOUVEAU TESTAMENT : LES CITATIONS

A. Les difficultés de l'étude des citations

C'est une banalité de dire que le NT s'est référé aux « Écritures » pour fonder sa théologie. Paul annonce que le Christ est mort pour nos péchés « conformément *aux Écritures* » (1 Co 15, 3). Jean rapporte la parole de Jésus : « Si vous avez cru Moïse, vous m'avez cru, car c'est de moi que celui-ci *a écrit* » (Jn 5, 46). Et Philippe annonce à Nathanaël (Jn 1, 45) : « Nous avons trouvé *celui dont Moïse a écrit dans la Loi et les Prophètes.* »

Ces références aux Écritures sont-elles faites précisément à la version des LXX ? Doivent-elles aux formulations grecques des traits spécifiques, ayant des conséquences théologiques ?

En posant le problème de l'état textuel de ces citations, c'est-à-dire en comparant les formes des citations de l'AT telles qu'elles sont dans la LXX et telles qu'elles sont dans le NT, nous prenons le parti de laisser de côté les discussions des spécialistes sur le substrat araméen (ou hébreu ?) des Évangiles. Nous prenons les textes dans l'état où ils nous sont parvenus, même si nous admettons que les juifs et les premiers chrétiens avaient la possibilité de les entendre ou de les consulter en trois langues : l'hébreu, l'araméen et le grec. Les meilleurs spécialistes du NT n'hésitent pas à comparer directement les citations grecques du NT avec le texte de la LXX, indiquant à quel type d'état textuel du NT ils se réfèrent (texte « antiochien », qui serait apparenté à la « recension lucianique », par exemple ; voir *supra* chap. IV, p. 168 sq.). Chaque livre du NT doit d'ailleurs être pris à part : une même citation peut se trouver sous deux, trois, quatre formes différentes dans ces divers livres. La tâche est donc complexe. On ne s'étonnera pas de l'absence de toute synthèse sur ce sujet.

B. Le repérage des citations de l'« Ancien Testament » dans le « Nouveau Testament »

Toutes les éditions du NT donnent les références aux très nombreuses citations ou allusions de ces écrits à ceux de l'AT. Le plus

grand nombre de citations viennent d'*Isaïe* et des *Psaumes,* en troisième lieu du Pentateuque.

B. M. Metzger a montré les caractéristiques communes aux façons d'introduire les citations dans la Mishnah et dans les écrits du NT. Les citations sont introduites par la mention de l'« Écriture », ou de tel groupe d'écrits (la « Loi », les « Prophètes », l'« écriture prophétique », etc.). Parfois l'indication est plus précise et semble se référer à des sections ayant un titre : par exemple, « dans le livre de Moïse "*sur le buisson*" » renvoie à *Exode* 3 (Mc 12, 26 et Lc 20, 37). Le livre des *Actes des Apôtres* donne la plus ancienne attestation d'une numérotation des *Psaumes,* en renvoyant au « psaume deuxième » (en Ac 13, 33 ; certains manuscrits disent « psaume premier », selon la pratique rabbinique d'unir les deux premiers psaumes). Mais les écrits du NT ont une manière d'introduire les citations qui leur est propre : un verbe signifiant « accomplir », « remplir », pour indiquer que la venue et les actes de Jésus se sont produits conformément au plan divin révélé dans les Écritures. Cette différence correspond naturellement à ce qui distingue la théologie chrétienne (la venue du Christ fut le terme de l'attente) de la théologie juive (la venue du Messie est encore attendue).

C. Les notions d'« Ancien Testament » et de « Nouveau Testament »

Il n'y a pas encore, dans le NT, la notion d'un corpus de textes qui serait l'« Ancien » Testament, par comparaison avec le « Nouveau » Testament, comme les Pères de l'Église se plairont à le dire, au moins à partir de la fin du IIe siècle. Cependant l'expression grecque *hè palaià diathḗkē* se lit une fois, en 2 Co 3, 14, au sens, semble-t-il, de notre « AT », puisqu'il s'agit de textes dont on fait la lecture. Ailleurs le mot *diathḗkē* signifie toujours « alliance ». Accompagné de l'adjectif « nouvelle », il ne désigne pas le corpus néotestamentaire mais l'alliance nouvelle passée par le Père de Jésus avec ses fidèles, par opposition à l'« ancienne » alliance, l'adjectif « ancien » prenant alors la valeur péjorative de « vétuste », « caduque ».

Les chrétiens lisent dans la LXX elle-même l'expression de « nouvelle alliance » (« écrite dans les cœurs », selon Jr 38, 31 = 31, 31 TM), plusieurs fois citée dans le NT, notamment en He 8, 13 : « en parlant d'alliance nouvelle *il rend la première vétuste* »

(*pepalaiōke*). Ils lisent aussi la mention d'un « livre nouveau », pour désigner la prophétie de l'Emmanuel, c'est-à-dire le NT (Is 8, 1), commenté par Clément d'Alexandrie en *Stromates* VI, 131, 4. Chez Origène, dès le début de son *Commentaire sur l'Évangile de Jean,* on lit l'opposition elliptique, au féminin, entre l'« ancienne » (*s. e.* « écriture » ou « alliance » ?) et la « nouvelle » (I, 17.19.25). C'est au cours du IIe siècle, semble-t-il, que s'est forgée l'opposition de deux corpus de textes, notamment au cours des controverses avec Marcion, puisque celui-ci acceptait l'un des corpus, le NT, et rejetait l'autre, l'AT.

D. L'état textuel des citations

Notre chapitre IV a rappelé qu'à l'époque de rédaction des écrits du NT les textes grecs de la Bible circulaient sous **plusieurs formes textuelles.** Des révisions « hébraïsantes » de la LXX originelle avaient déjà eu lieu à cette époque, destinées à la rendre plus conforme au texte hébreu alors reconnu, qui n'était pas lui-même encore fixé définitivement. Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions dans les écrits du NT des citations de l'AT sous des formes différentes. On ne peut toutefois négliger d'autres explications : les auteurs des écrits du NT peuvent avoir opéré des modifications d'ordre littéraire (renouvellement d'un lexique passé de mode, corrections de tours grammaticaux, effacements de sémitismes, abrégements...) et ils peuvent aussi avoir introduit des retouches nécessaires à leur argumentation. On donnera ici des exemples de types divers, qui ne prétendent pas recouvrir tous les cas possibles. Le fait essentiel est que la **majorité des citations** des livres de l'« AT » dans le « NT » sont **conformes au texte de la LXX sous l'une de ses formes.**

1. Les citations conformes au texte de la Septante transmettent, en certains cas, une forme « divergente » par rapport au TM

* En Ac 14, 17 on lit une citation d'Am 9, 11-12 qui donne, comme la LXX, les mots : le Seigneur reviendra « afin que *le reste des hommes cherche* » — avec, en plus, les mots « le Seigneur » —, alors que le TM dit : « Afin qu'ils [les israélites] *héritent des restes d'Édom* » (*'ādām,* « homme », a-t-il été lu à la place d'« Édom » ?). La forme

de la LXX a des points communs avec celle de la même citation à Qumrân (J. de Waard, p. 24).

* En He 10, 37-38, les versets d'Ha 2, 3-4 entrent dans une citation composite et ont des propositions inversées; mais le lexique et la syntaxe sont conformes à la LXX et, surtout, l'*Épître* utilise la leçon propre à la LXX pour en confirmer une lecture messianique. Alors que le texte hébreu parle dans ce verset de la vision promise au prophète, la version grecque, après avoir employé le mot «vision», un féminin (*hórasis*), emploie des masculins: «S'il s'attarde, attends-*le*, car venant [*erkhómenos*, un masculin] il viendra et ne tardera pas.» On peut voir dans la rédaction grecque une intention théologique, si l'on pense que le participe «[celui] qui vient», *erkhómenos*, est déjà un titre du Messie dans le judaïsme (K. J. Thomas, p. 316). L'*Épître aux Hébreux* tire profit de cette rédaction, qui lui est indispensable, et ajoute l'article faisant du participe un nom: *ho erkhómenos*, «celui qui vient».

2. Des citations, accordées à l'une ou l'autre des révisions de la Septante (et notamment à Théodotion), sont plus proches du TM que de la Septante

* En 1 Co 15, 54, la citation d'Is 25, 8 («la mort a été engloutie pour toujours») n'est pas conforme à la LXX («la mort avec force a englouti»), ni à l'hébreu («il détruira la mort pour toujours»), mais à Théodotion (D. Barthélemy, «Qui est Théodotion?», *Études*, p. 76). Les citations de *Daniel* dans le NT sont généralement conformes à la version de Théodotion.

* En Lc 1, 17, Ml 3, 23 est cité avec un verbe plus proche de l'hébreu («convertir» le cœur) que de la LXX («rétablir»).

* En Ac 13, 47, la citation d'Is 49, 6 n'a pas les mots supplémentaires de la LXX.

* En Jn 19, 37 (voir aussi Ap 1, 7), la citation de Za 12, 10: «Celui qu'ils ont transpercé», est conforme à la version de Théodotion et non à la LXX («parce qu'ils ont dansé autour de lui avec dérision»: un verbe hapax dans la LXX) (D. Barthélemy, «Quinta ou version selon les Hébreux?», *Études*, p. 61-62).

* En Mt 12, 17-21, la citation d'Is 42, 1 sq. (voir *supra* chap. V, p. 220) n'a pas les mots supplémentaires de la LXX.

Il arrive que ces états textuels correspondent à celui des citations scripturaires des écrits de Qumrân. J. de Waard l'a démontré sur plusieurs exemples, notamment pour les *Actes* et l'*Épître aux Hébreux*, mais aussi pour les citations d'*Isaïe* dans les Synoptiques, plus rarement dans l'*Évangile de Jean* et chez Paul.

3. D'autres citations sont différentes de toutes les formes textuelles grecques actuellement connues

On peut les interpréter comme des témoins d'une forme inconnue de nous, ou comme des citations faites de «mémoire», ou comme le résultat de retouches stylistiques, ou encore comme des modifications dues au fait qu'elles entrent dans des groupes composites de citations soudées entre elles.

* Ainsi, les versets de Dt 18, 18-19 qui annoncent la venue d'un prophète sont cités en Ac 3, 22-23 en une forme complexe qui n'est ni celle de la LXX, ni celle du TM (étudiée par J. de Waard, p. 22-24).

4. D'autres variantes textuelles s'expliquent par des raisons théologiques

Les citations sont adaptées par chacun des rédacteurs des écrits néotestamentaires, notamment par Paul, aux besoins de son argumentation. Les modifications sont intentionnelles.

* En Rm 10, 20-21, dans une succession de citations qui comportent un certain nombre de modifications, on remarque principalement que Paul donne le texte d'Is 65, 1-2 en deux morceaux opposés; il utilise d'abord la proposition: «J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas...», comme une allusion à la manifestation de Dieu aux «nations», et il en sépare, à l'aide d'une particule adversative, la deuxième proposition (qui dans le texte biblique, TM et LXX, ne fait que continuer la première), en disant qu'elle s'adresse au contraire «à Israël»: «Tout le jour j'ai tendu les mains vers un peuple indocile et rebelle...»

* En Mt 9, 13 et 12, 7, le verset d'Os 6, 6 est donné sous une forme syntaxique légèrement différente, qui modifie le sens du verset dans la LXX. Au lieu de: Le Seigneur préfère la miséricorde «plutôt que» le sacrifice, l'Évangile fait dire à Jésus: «C'est la miséricorde que je veux *et non* le sacrifice.»

5. Certaines variantes textuelles donnent lieu à diverses explications à la fois

* En Rm 11, 26-27, le texte d'Is 59, 20 est donné sous la forme: «Le sauveur viendra *de Sion*», alors que la LXX écrit «*à cause de*

Sion» (TM: «*pour* Sion»). On peut penser à une contamination avec Ps 13, 7 («qui donnera *de Sion* le salut d'Israël», LXX et TM). On peut aussi juger que la préposition *ek* («hors de») est une faute paléographique pour *eis* («vers», «pour») (B. Schaller, *Studies Wevers*, p. 201-206), ou encore que *ek* peut avoir le sens causatif de «à cause de» (J. de Waard, p. 11-13).

6. *Une même citation peut être donnée sous différentes formes*

* L'*Évangile de Matthieu* et l'*Évangile de Jean* citent sous des formes différentes ce qui est aux yeux des premiers chrétiens une prophétie de l'entrée à Jérusalem de Jésus, le «roi» attendu. Le verset de Za 9, 9 dit, selon la LXX: «*Réjouis-toi, fille de Sion*; proclame, fille de Jérusalem; voici que ton roi vient pour toi, juste...». En Mt 21, 5, on lit: «*Dites à la fille de Sion* [cf. Is 62, 11], voici que ton roi vient pour toi...», tandis que Jn 12, 15 écrit: «*Ne crains pas, fille de Sion*, voici que ton roi vient» (absence du pronom «pour toi»). Le verset sera utilisé par Justin sous une autre forme encore, avec un futur («viendra», *Dialogue avec Tryphon* 53, 3). Origène à diverses reprises montre la différence entre Matthieu et Jean, et, surtout, fait allusion aux discussions avec les Juifs sur le verset suivant (*Commentaire sur Jean* X, 163). Ces versets de Za 9, 9-10, prophétie messianique pour les chrétiens, avaient en effet toutes les chances de recevoir des retouches dans les diverses copies ou citations qui en étaient faites.

Bibliographie. R. G. BRACHTER, *Helps for Translators*, III, Old Testament Quotations in the New Testament, Ann Arbor, Michigan, 1967 (Instrument de travail trop élémentaire: mise en deux colonnes des citations, en trad. angl., selon les écrits du NT et selon l'AT, en indiquant si la citation est conforme au TM ou à la LXX, mais de façon très approximative). — B. M. METZGER, *Historical and Literary Studies*, Leyde, 1968 (chap. V, p. 52-63: «The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and Mishnah»). — A. SPERBER, «NT and Septuagint», *JBL* 59, 1940, p. 193-293 (très important). — H. B. SWETE, *Introduction*, p. 381-405, «Quotations from the LXX in the NT». — L. VENARD, «Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament», *DBSuppl.* 2, Paris, 1934, col. 23-51 (ancien, insuffisant, antérieur aux découvertes de Qumrân et à la définition des révisions *kaigé*). — J. DE WAARD, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament*, Leyde, 1965 (étude très riche d'un grand nombre de versets, notamment «messianiques»).

Quelques études particulières:

F. M. BRAUN, *Jean le Théologien*, Paris, 1964, II, p. 3-45 (pluralité textuelle, dépendance habituelle de la LXX; quelques citations conformes à l'hébreu du TM). — J. C. MCCULLOUGH, «The Old Testament Quotations in Hebrews», *NTS* 26, 3,

1980, p. 363-379. — E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, *NTSuppl.* 11, 1965. — L. CERFAUX, «Citations scripturaires et tradition textuelle dans le livre des Actes», *Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges... M. Goguel*, Neuchâtel, Paris, 1950, p. 43-51. — R. A. MARTIN, «Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I-XV», *NTS* 11, 1964-1965, p. 38-59 (voir les autres travaux de R. A. Martin cités *supra* p. 235). — P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Paris, 1981 (bien que toute l'*Apocalypse* se réfère à l'AT, on ne trouve pas de véritable citation : c'est une relecture des textes qui n'accorde pas d'importance à leur littéralité). — C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, Paris, 1952, 2 vol. (I, p. 330-358 : c'est toujours le grec des LXX qui est reproduit, lors même qu'il n'y a pas de texte correspondant dans l'original hébraïque). — K. J. THOMAS, «The Old Testament Citations in Hebrews», *NTS* 11, 1964-1965, repris dans S. JELLICOE, *Studies*, p. 507-529 (étude de 29 citations : elles viennent de la LXX, mais ne correspondent pas aux onciaux ; ce sont des leçons primitives).

Pour les problèmes de la critique textuelle du NT, on trouvera une bibliographie mise à jour dans L. VAGANAY, revu par C. B. AMPHOUX, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, 1986.

Pour les *premiers écrits chrétiens* : A. JAUBERT, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, *SC* 167, p. 42 sq. (citations conformes à la LXX, autres citations relevant probablement de textes en cours à cette époque). — S. JELLICOE, «The Psalter-Text of St Clement of Rome», *Festschrift Ziegler*, p. 59-66.

E. L'influence linguistique de la Septante sur le Nouveau Testament

La présence de sémitismes dans les écrits du NT est indéniable. La question est de parvenir à discerner si ces tours décalqués de l'hébreu proviennent de leur éventuel substrat araméen (ou même hébreu), ou d'un recours direct au texte hébreu, ou d'une influence de la LXX. En ce dernier cas, qui est souvent l'hypothèse à retenir, on parlera de «septantismes». Les sémitismes sont très inégalement présents dans les livres du NT : il arrive qu'un tour sémitique dans un texte soit rendu en bon grec de la Koinè dans un autre texte.

* Le sémitisme qui consiste à introduire par la conjonction *ei*, «si», ce que l'on jure de ne pas faire (voir chap. VI, p. 240), se lit en Mc 8, 12 («je vous le dis, il ne sera pas donné de signe à cette génération», *amēn légō...ei dothḗsetai*) (discussion de ce tour par N. D. COLEMAN, *JTS* 28, 1927, p. 159-167), alors que les parallèles (Mt 16, 4 ; 12, 39 ; Lc 11, 29) ont simplement «un signe ne sera pas donné à cette génération», *ou dothḗsetai* : le sémitisme est évité (même effacement du sémitisme en He 3, 18, pour la citation de Ps 94, 11, mais non pas en He 3, 11).

* Luc fournit un exemple intéressant d'un style qui *imite* le style de la LXX : son grec est un mélange de « bon grec » de la Koinè et de « septantismes » (X. LÉON-DUFOUR, ***Introduction à la Bible***, NT, III, 2, p. 112-113 et les articles de T. L. BRODIE, ***Bi*** 64, 1983, p. 457-485, et 67, 1986, p. 41-67). Ainsi Lc 9, 51 contient plusieurs tours non grecs : « Et il advint, lorsque furent accomplis les jours de son enlèvement, voici qu'il endurcit son visage pour aller à Jérusalem », ces derniers mots au sens de : « Il alla résolument à Jérusalem ».

* En Rm 9, 10, Paul emploie le mot *koítē*, litt. « couche », dans un sens qui est un emprunt sémantique à la LXX. Dans l'expression : « Rébecca [eut son fils Isaac] ayant la *koítē* d'un seul homme », le mot *koítē* n'est pas l'euphémisme, déjà attesté chez Euripide, pour nommer les relations sexuelles ; c'est l'expression elliptique qui se lit en Nb 5, 20, lorsqu'il est dit à propos de la femme adultère qu'un homme autre que son mari lui a « donné sa *koítē* », l'expression complète étant *koítē spérmatos*, « écoulement de semence », traduction littérale de l'hébreu qui se lit en Lv 15, 16 (M. SILVA, « New Lexical... », cité *infra* p. 282, p. 255, et, pour le sens « écoulement » du mot hébreu rendu par *koítē*, voir J. BARR, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968, p. 137, qui distingue deux verbes hébreux homonymes, l'un signifiant « coucher », l'autre « épancher »).

Bibliographie. Toutes les grammaires du NT donnent des listes de sémitismes contenus dans les écrits néotestamentaires. En particulier voir W. F. HOWARD, dans : MOULTON, HOWARD, *A Grammar of NT Greek*, II, 1920, rééd. 1979, p. 413-481 (très complet, précis, détaillé). — K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, vol. I, Göttingen, 1961 (pas consulté).

Pour les araméïsmes : P. GRELOT, *Évangiles et tradition apostolique. Réflexions sur un certain « Christ hébreu »*, Paris, 1984. — R. LE DÉAUT, « Le substrat araméen des Évangiles : scolies en marge de l'*Aramaic Approach* de Matthew Black », *Bi* 49, 1968, p. 388-399. — M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965 (l'araméen des documents de Qumrân doit tenir la première place dans l'étude du substrat sémitique du NT). — H. F. D. SPARKS, « The Semitism of St Luke's Gospel », *JTS* 44, 1943, repris dans S. JELLICOE, *Studies*, p. 497-506. — J. VERGOTE (cité p. 235), col. 1343 sq. rappelle les protestations de P. Joüon contre A. Deissman : le NT a un substrat sémitique, que P. Joüon montrait par l'étude des fautes de traduction. Par ailleurs M. SILVA, « Semantic Borrowing in the NT », *NTS* 22, 1975-1976, p. 104-110, recommande de ne pas exagérer l'influence de la LXX sur le NT, celui-ci étant « du grec palestinien » et présentant seulement des « imitations » du style de la LXX.

F. Problèmes sémantiques: les mots de la Septante dans les contextes de la théologie du Nouveau Testament

Il est difficile d'apprécier les changements sémantiques lors du passage du grec de la LXX à celui du NT. La connaissance, largement répandue dans le monde moderne, des sens «théologiques» des mots du NT conduit trop souvent à attribuer ces mêmes sens aux mots identiques qui se lisent dans la LXX. L'erreur (dénoncée par les linguistes) consiste à considérer que les mots ont à eux seuls un «sens», que l'on peut transporter d'un texte à un autre: en fait, ils ne font «sens» que par leur fonction dans une phrase et même dans un plus large contexte. Les mots de la LXX n'ont généralement pas le sens qu'ils auront dans le NT: il ne faut pas le leur attribuer **anachroniquement**. Le lecteur ou le traducteur de la LXX doit prendre garde à ne pas «**sur-théologiser**» le vocabulaire de cette œuvre: les sens théologiques chrétiens sont souvent des sens *nouveaux,* liés au contexte général de la foi en Jésus «Christ» (voir *infra*).

Bibliographie. J. BARR, cité *supra,* chap. VI, p. 253. — M. SILVA, «New Lexical Semitisms?», *ZNTW*, 1978, p. 253-257 (9 mots du NT sont effectivement des emprunts sémantiques à la LXX; d'autres mots nouveaux entrent dans le développement sémantique général de la Koinè ou bien résultent d'une créativité propre aux auteurs du NT pour des besoins théologiques); *Semantic Change and Semitic Influence in the Greek Bible,* thèse de l'université de Manchester, 1972; *Biblical Words and their Meaning. An Introduction to Lexical Semantics,* Grand Rapids, Michigan, 1983 (critique d'ouvrages antérieurs sur l'éventuelle influence de la LXX sur le grec du NT; étude d'environ 200 mots grecs). Autres titres donnés p. 253.

IV. L'INTERPRÉTATION DE LA SEPTANTE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT: DES LECTURES «MESSIANIQUES»

Nous avons signalé dans un chapitre précédent, au titre des divergences interprétatives à valeur théologique, le problème des versets messianiques dans la LXX. Nous avons rappelé les controverses auxquelles ils donnent lieu (p. 219 sq.). Mais, même si la LXX est moins riche en «messianisations» que l'on est tenté de le croire, il n'en reste pas moins que c'est en elle, dans ses formulations grec-

ques, que les rédacteurs des écrits néotestamentaires, puis les premiers écrivains chrétiens, ont trouvé des arguments en faveur de la venue du Messie en la personne de Jésus. Dès le NT, les versets susceptibles de démontrer que Jésus est « le Christ » sont regroupés. Telle est l'origine chez les chrétiens de ces listes de « témoignages » (les *testimonia*), si importants en particulier dans les discussions avec les Juifs au cours au IIᵉ siècle.

A. Le nom grec qui désigne le Messie : « Christos »

La LXX emploie le verbe *khríein*, « oindre », et l'adjectif *khristós*, « propre à l'onction » ou « oint », dans les versets où il est question de l'onction du Roi (Jg 9, 8 *et al.*), ou du prêtre (Lv 4, 5), ou du futur roi eschatologique (Ps 44, 7 ; Dn 9, 24). C'est donc ce mot grec que les écrits du NT ont retenu pour affirmer que Jésus est l'« oint » du Seigneur (les langues modernes ont à leur tour translittéré le mot grec sous la forme « Christ »). On ne trouve que deux fois dans le NT, en Jn 1, 41 et 4, 25 (dans la bouche de Jean-Baptiste et dans celle de la Samaritaine), une translittération du mot hébreu-araméen (*māshiăḥ, meshiḥa*) sous la forme grecque, déclinable, *messías* : ce mot nouveau ne s'est pas acclimaté dans le vocabulaire des hellénophones.

Lorsque le mot *khristós* fut adopté par les chrétiens pour Jésus, les réviseurs ou nouveaux traducteurs juifs de la LXX préférèrent tout naturellement éviter ce vocabulaire : Aquila choisit le verbe de même sens, *aleíphein*, et le participe *ēleimménos* (c'est peut-être pour la même raison que l'adjectif *khrēstós*, utilisé par les LXX au même titre que *agathós* pour traduire l'hébreu *ṭōb*, « bon », a été à peu près totalement éliminé par les traducteurs juifs : note de G. Dorival, M. Harl, *La Chaîne palestinienne sur le psaume 118*, II, *SC* 190, p. 639, pour le v. 68). Pour l'usage par les chrétiens de la leçon aquiléenne, voir ci-dessous.

* Dans deux versets utilisés dès le NT pour démontrer que Jésus est l'« oint » : Is 61, 1 et Ps 44, 8, la présence du verbe *khríein* était particulièrement gênante pour un Juif. Aquila l'a éliminé (chez les chrétiens, ce verset d'Is 61, 1, « l'esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a *oint* », servira même à montrer que les trois personnes de la Trinité sont indissociablement associées : Celui qui oint, Celui-là même qui a été oint, l'Onction dont il a été oint : Irénée, *Contre les hérésies* III, 18, 3). Lorsque Eusèbe commente ces versets, il utilise

conjointement les deux mots *khristós* et *ēleimménos* (le mot d'Aquila) (long commentaire en *Démonstration évangélique* IV, 15; voir déjà Origène, *Commentaire sur Jean* XIII, 161) et, ce qui est beaucoup plus curieux, il découvre dans la forme grecque qu'Aquila a donnée à Ps 44, 7-8 l'affirmation «plus claire» que dans la LXX de la divinité du Fils. Dans le v. 7, en effet, Aquila a employé un vocatif, *theé* («ton trône, ô Dieu...»), qui, pour Eusèbe, dit explicitement qu'il s'agit sous le nom de «Dieu» de l'Oint du v. 8. Il en déduit que, dans ce v. 8, là où la LXX répète un nominatif («voilà pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a oint», cf. He 1, 9), il serait plus conforme à l'hébreu de donner d'abord un vocatif, s'adressant au Fils, ensuite un nominatif, désignant le Père: «Voilà pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint.» Le Fils, comme le Père, porte le nom de «Dieu» (*Démonstration évangélique* IV, 15, 47-64). Voir déjà Irénée, *Contre les hérésies* III, 6, 1, et la même lecture du v. 8 *ibid.* IV, 33, 11.

Ces deux exemples montrent à la fois la sensibilité des Juifs à la terminologie devenue chrétienne, et la complexité des formes textuelles de chacun de ces versets «sensibles». Parfois les chrétiens préfèrent la forme «juive» du texte à la forme de la LXX ancienne.

B. Versets messianiques communs aux lectures juives et chrétiennes

D'autres versets messianiques n'étonnent pas les lecteurs juifs de la LXX lorsque leur rédaction, conforme à leur propre espérance messianique, ne comportait aucun mot susceptible de confusion avec le «Christ» des chrétiens. Dans leur ensemble, les versets messianiques sont un bien commun aux juifs et aux chrétiens.

* En Gn 49, 10, dans la prophétie disant que «jamais ne manquera de chef issu de Juda», la LXX a interprété le mot hébreu mystérieux *shīlōh* («jusqu'à ce que vienne *shīlōh*») par «ce qui est réservé» ou, selon d'autres manuscrits, «celui à qui [cela?] est réservé». Le pronom personnel «celui» permet de faire de ce verset une prophétie messianique, d'autant plus que la forme grecque des mots suivants, l'«attente des nations» (TM: «obéissance»? Aquila: «rassemblement»), invite également à une lecture messianique. Il faut cependant savoir que le mot *shīlōh* recevait également une interprétation messianique dans les Targums, à Qumrân et dans les traditions rabbiniques (note R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, I, *Genèse*, Paris, 1978, *ad loc.*).

* L'interprétation messianique ancienne d'Is 63, 1-6, dont la trace n'était pas restée dans le Targum palestinien d'*Isaïe*, mais qui était supposée par Ap 19, 13 et 15 (image du Messie guerrier), a été retrouvée par la comparaison avec le Targum palestinien de Gn 49, 11 : P. Grelot, *RB* 70, 1963, p. 371-380.

* L'interprétation messianique de Mi 5, 2 (de Bethléem « sortira devant moi le Messie ») que l'on trouve dans le Targum de Jonathan (qui utilise des traditions exégétiques très anciennes) « a pu difficilement naître après l'éclosion du christianisme » (R. Le Déaut, *Introduction*, cité *supra* p. 227, p. 125). Origène rapporte que les Juifs, qui avaient donné un sens messianique à ce verset, auraient par la suite censuré cette interprétation (*Contre Celse* I, 51).

C. La constitution des recueils de témoignages messianiques

Nombreux sont les versets de l'AT cités dans le NT à titre de preuve que Jésus est bien celui « dont il était écrit » que sa vie se déroulerait de telle ou telle manière, qu'il ferait telle ou telle action : sa naissance à Bethléem (Mi 5, 1-2), sa situation dans la lignée de David, le rejeton issu du rameau de Jessé (Is 11, 1-10), le « berger » (Ez 34, 23), le « prophète » (Dt 18, 18), l'Emmanuel (Is 7, 14), le « serviteur » (ou le « fils », selon le dédoublement de sens du mot grec *paîs*), d'abord souffrant puis glorifié, sa passion, sa mort et sa résurrection. Nous les lisons sous leur forme grecque, avec des variantes, dont certaines viennent de la LXX. Rappelons encore une fois que nous ne connaissons la LXX que par des manuscrits tardifs et révisés, dont la forme textuelle peut être postérieure à celle des citations qui en sont faites !

Depuis J. R. Harris (*Testimonies*, I-II, Cambridge, 1916-1920) les études se sont multipliées autour du problème des *groupements* de ces versets, identiques chez des auteurs différents. Des recueils auraient déjà existé dès les origines chrétiennes, avant même la rédaction des écrits néotestamentaires, destinés à fournir des arguments scripturaires pour démontrer que Jésus fut bien « le Messie » envoyé par Dieu à Israël et à toutes les nations pour les sauver. Le nom de « témoignage », ou de « témoignage prophétique » (*martúrion, marturía prophētikḗ*), sera donné à ces versets au cours du second siècle, au plus tard chez Justin, à l'époque pour laquelle nous connaissons le mieux, en grec, les recueils des *testimonia*.

De tels groupements existaient aussi dans le judaïsme, pour annoncer le Messie. Chez les chrétiens, outre ceux qui se lisent dans

le NT (p. ex. en Rm 15, 9-12), on trouve des *testimonia* dès l'*Épître de Clément de Rome aux Corinthiens* (A. Jaubert [éd.], *SC* 167, p. 43-44), mais ils prennent toute leur importance avec l'*Épître de Barnabé* (P. Prigent). Ils sont attestés chez Méliton de Sardes. Ils serviront d'argumentation au cours des siècles suivants : non seulement chez Justin et Irénée, mais chez Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée (qui les augmente considérablement dans sa *Démonstration évangélique*), Athanase, et encore chez Grégoire de Nysse.

On peut mesurer le rôle de la version des LXX en étudiant, pour chaque verset utilisé, les traits spécifiques du grec.

* Un document de la quatrième grotte de Qumrân est considéré comme un *testimonium*. Il donne, après Dt 5, 28-29, les trois versets qui expriment le triple aspect de l'attente messianique chez les Juifs : Dt 18, 18-19 (un « prophète »), Nb 24, 15-17 (« une étoile sort de Jacob »), Dt 33, 8-11 (le Messie prêtre) (voir J. de Waard, cité *supra* p. 279, p. 21-24 pour Dt 18, 19 et ses relations avec Ac 3, 22-23).

* Dans la *Première Épître de Pierre,* en 2, 6-10, texte fameux, souvent commenté, on remarque la forme d'Is 28, 16, qui est celle de la LXX (comme en Rm 9, 33, et 10, 11), avec le pronom masculin *autós,* renvoyant à *líthos* (un masculin), la « pierre » posée par le Seigneur en Sion. Ce pronom permet de voir dans le texte une prophétie de Jésus Messie : « Celui qui croit *en lui* ne sera pas couvert de honte » (TM : « celui *qui croit* ne chancellera pas »). Pour Is 28, 16 à Qumrân, voir J. de Waard, cité *supra* p. 279, p. 54-60.

* La forme d'Am 9, 11-12 dans la LXX, si différente du TM (*supra* p. 276), permet d'en faire une prophétie de l'« appel des nations » lors de la venue du descendant de David, Jésus (Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique* II, 3, p. 61 *GCS*). Eusèbe ajoute un pronom renvoyant à Dieu (« pour que le reste des hommes *me* cherche »), de même que la citation en Ac 15, 16-17 ajoutait « le Seigneur » (Irénée, *Contre les hérésies* III, 12, 14, donne le même sens à la prophétie, mais il la cite d'après Ac 15 ; sur Am 9, 11, voir J. de Waard, cité *supra* p. 279, p. 47-48).

Bibliographie. J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (les Testimonia),* Paris, 1966 (donne la bibliographie antérieure). — P. GRELOT, *L'Espérance juive à l'heure de Jésus,* Paris, 1978 (très riche collection de versets « messianiques » ; l'auteur n'a pas le projet d'étudier les langues dans lesquelles ils sont formulés). — K. HRUBY, « Die rabbinische Exegese messianischer Schriftstellen », *Judaica* 21, 1965, 100-122. — P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources,* Paris, 1961 (étude fondamentale). — J. STARCKY, cité *supra* p. 272. — J. DE WAARD, cité *supra* p. 279.

Voir aussi deux recueils de *testimonia: A Pseudo-Epiphanius Testimony Book*, éd. R. V. HOTCHKISS, Missoula, Montana, 1974. — GRÉGOIRE de NYSSE (authenticité discutée), *Testimonia adversus Iudaeos*, *PG* 46, 193-233.

D. Les mots grecs de la Septante ont-ils favorisé une lecture messianique de certains versets?

L'interprétation chrétienne des versets de l'AT qui peuvent être lus comme des «messianismes» s'appuie sur quelques mots privilégiés, comme d'ailleurs le fait de son côté l'interprétation juive, dans les Targums et chez les rabbins. Puisqu'il s'agit ici de mots grecs, voyons ceux qui, peut-être, viennent de façon spécifique de la LXX: ce sont parfois de simples retouches à peine perceptibles qui distinguent la version grecque du texte fixé par les massorètes. Peut-on aller jusqu'à dire que les formes grecques furent déterminantes? Très probablement non. Les disciples de Jésus ont vu en ce dernier le «Messie» annoncé, quelle que fût la langue — hébreu, araméen ou grec — qui leur transmettait cette annonce.

* Le «prophète» annoncé en Dt 18, 18-19, malgré des variantes textuelles, figure dans toutes les traditions juives et chrétiennes de messianismes: LXX, Qumrân, TM et NT, par exemple en Ac 3, 22-23.

Néanmoins, il est certain que les mots grecs jouèrent un rôle important dans des exégèses ultérieures, notamment lorsque les termes attachés à la figure du Messie, comme «prophète», «oint», «envoyé», «homme», d'autres encore, *sont présents dans la LXX alors qu'ils sont absents du TM*. La LXX joue alors un rôle spécifique. Nous choisirons donc de préférence ces exemples-là. En l'absence d'étude d'ensemble sur cette question, ce choix vient de nos propres lectures et ne prétend donner ni les plus certains, ni les meilleurs.

* En Gn 3, 15, le pronom personnel masculin grec *autós*, qui ne peut grammaticalement renvoyer à l'antécédent *spérma* (la «descendance» de la femme en lutte contre le serpent), suggère qu'il y a peut-être un rappel de cet épisode en Ap 12, 17, en un sens messianique: lors de la fuite au désert («temps de l'attente messianique», selon E. Corsini, *L'Apocalypse maintenant*, Turin, 1980, trad. fr., Paris, 1984, p. 187), le dragon fait la guerre à l'enfant de la femme, à ceux qui ont la marque de Jésus (voir Irénée III, 23, 7: la «descendance» de la femme, c'est «le fruit de l'enfantement de Marie». De même

en V, 21, 1); la valeur messianique de Gn 3, 15 naît en fait de l'interprétation chrétienne de *spérma*, «fils de la femme».

* En Is 7, 14, le mot qu'emploie le traducteur, *parthénos*, «vierge» (TM: une «jeune femme»), cité en Mt 1, 23, a appuyé chez les chrétiens le thème de la virginité de Marie, fort controversé par les lecteurs de l'hébreu.

* La citation d'Is 11, 10 en Rm 15, 12 est conforme à la LXX, différente du TM, et prend une valeur messianique dans un groupe d'autres citations prophétiques: «Il paraîtra, la racine de Jessé, *celui qui se lève pour commander aux nations; en lui les nations mettront leur espoir.*» TM: «Il arrivera [...] que la racine de Jessé sera dressée comme un étendard des peuples; à elle les nations se rallieront.» La divergence décisive est la présence de l'article défini masculin devant le participe du verbe «se lever» (*ho anistámenos*), «celui qui se lève», qui reprend le nom «racine de Jessé» en faisant de celui-ci un nom proprement dit, au masculin. On note les autres variantes: le verbe indiquant le commandement, la répétition en grec du seul nom «nations» (TM, «peuples», «nations») et la présence de la notion d'espérance (verbe grec *elpízein*), absente de l'hébreu.

* Après avoir cité Is 6, 9-10, le texte d'Ac 28, 28 conclut en disant que «le salut de Dieu» a été envoyé aux nations, qui ne l'ont pas reçu. On peut songer à Is 40, 5 (entre autres versets d'*Isaïe* où le traducteur a utilisé les mots «salut», «sauver», que l'on ne lit pas dans le TM): «[...] toute chair verra le salut de Dieu» (ces derniers mots absents du TM). L'expression *tò sōtḗrion (toû theoû)* prend la valeur d'un nom désignant le Messie. Qu'en est-il en Lc 2, 30-32: «Mes yeux ont vu *ton salut*, [...] lumière qui se révélera aux nations»?

* La citation d'Is 49, 6 en Ac 13, 47 conformément à la LXX revêt également une forme plus personnelle en grec que dans le TM: «[...] je t'ai placé comme lumière des nations, pour que *tu sois le salut* jusqu'aux extrémités de la terre» (*toû eînaí se eis sōtērían*) (TM: «pour que mon salut parvienne jusqu'aux extrémités de la terre»).

* Il conviendrait de citer encore les versets où figurent en grec les verbes «venir» ou «sortir» (*érkhesthai, exérkhesthai*), qui accentuent l'idée de la venue d'un Messie personnel (par exemple en Is 51, 4 et Nb 24, 7, «un homme sortira de sa semence...» là où le TM écrit: «l'eau déborde de ses deux seaux...»!).

CHAPITRE VIII

LA SEPTANTE CHEZ LES PÈRES GRECS ET DANS LA VIE DES CHRÉTIENS

I. LE RECOURS DES PÈRES GRECS AU TEXTE DE LA SEPTANTE. LEUR MÉCONNAISSANCE DE L'HÉBREU

Dans des formes textuelles variables (voir *supra* chap. IV) et selon un Canon qui se distinguera peu à peu de la liste des livres juifs (voir *infra* chap. IX), la LXX fut l'« AT » des Églises anciennes de langue grecque. Ces Églises-là n'eurent pas à choisir une « Bible », comme ce fut le cas en Occident. Dans le monde latin, en effet, les Pères de l'Église furent partagés entre l'attachement à la « vieille » version latine (faite sur la LXX et utilisée encore par Augustin) et l'adoption d'une nouvelle version, faite par Jérôme sur l'hébreu (voir p. 332-333). Pour les Pères grecs, le texte même de la LXX fournissait sans qu'on eût à en douter la parole de Dieu. En lui, on pouvait chercher et trouver les « témoignages » nécessaires pour exprimer la foi et la piété nouvelles.

Ce fait historique est indéniable : les Pères de l'Église qui ont les premiers pratiqué la catéchèse, assuré l'enseignement et la prédication, ceux qui ont défini la foi et combattu les hérésies, ces Pères fondateurs de la théologie chrétienne, tous ont travaillé avec la LXX comme « AT », et seulement avec elle.

Alors même que ce texte comportait, de manuscrit à manuscrit, des variantes, alors même qu'avait été diffusé le travail d'Origène comparant diverses versions grecques de l'hébreu (les *Hexaples*), le recours à l'hébreu resta extrêmement rare. Certes on peut parler d'une sorte de vie souterraine de la Bible hébraïque dans le chris-

tianisme : au cours des débats du IIe siècle entre juifs et chrétiens, les lettrés chrétiens savent évidemment que les textes grecs controversés traduisent un original hébreu, et ils savent que leurs adversaires, les lettrés juifs, les rabbins, opposent une traduction à une autre traduction (il n'est pas certain que les chrétiens « plus simples » aient su, eux, que les textes commentés devant eux, ou lus dans la liturgie, n'étaient que des « traductions »). Les Pères eux-mêmes n'ont pas éprouvé le besoin d'apprendre l'hébreu. Ils en avaient une connaissance fragmentaire, aussi rudimentaire que celle qu'en avait Philon d'Alexandrie (*supra* p. 229) : quelques mots du type *manna, pascha* ou *sabbata.* Les plus savants d'entre eux sont incapables de comparer le grec à l'hébreu : ils confrontent les différentes versions grecques *entre elles* et jugent, par exemple, que la version d'Aquila, fidèle à la lettre même du texte biblique, est pour eux un bon accès à ce texte. Pour Origène, voir D. Barthélemy, « Origène et le texte de l'AT », 1972, *Études,* p. 203-217, en particulier p. 210-211.

* Origène pense qu'en Gn 1, 16-18 l'hébreu donne, comme la LXX, d'abord un nom (« Dieu créa les deux grands luminaires [...] *pour les commandements* »), puis un verbe de même racine (« Dieu les plaça [...] *pour qu'ils commandent* »), parce qu'il trouve *chez Aquila* un nom et un verbe de même racine (*La Philocalie* XIV, 1, *SC* 302, note M. Harl, p. 415). Il attribue une signification philosophique à cette distinction, dont il est ainsi assuré qu'elle appartient à l'hébreu comme au grec.

* Lorsque les Hébreux, en Ex 16, 15, s'étonnent de voir la manne tomber du ciel, ils disent, selon l'hébreu et selon le grec : « Qu'est ceci ? » Le pronom interrogatif grec, *ti,* correspond à l'hébreu interrogatif ici employé *mān* (ailleurs : *māh*). Philon, sachant qu'il y a là une sorte de jeu de mots par rapprochement sonore, pense que la manne (pour lui identifiée à la Sagesse ou au Logos de Dieu) peut être caractérisée par ce pronom *ti,* et il en tire un développement sur le Logos, qui est « le genre de toutes choses » (*Leg.* II, 86 et III, 175 ; *Deter.* 118). Origène, lui, croit que c'est l'interrogation elle-même qui donne le sens du mot « manne ». Plus ou moins en dépendance de Philon, il voit en ces mots une invitation à *poser des questions aux Écritures* (*Homélies sur l'Exode* 7, 5) : la « nourriture » consiste à dire : « Qu'est ceci ? »

Seuls les Pères de Syrie (les « Antiochiens », à partir du milieu du IVe siècle) attesteront un retour direct à l'hébreu. Ce fait bien connu vient de recevoir une importante confirmation. La découverte d'une version arménienne du commentaire d'Eusèbe d'Émèse

sur l'*Octateuque* (J. P. Mahé, *Revue des études arméniennes*, 1982, p. 495-497) révèle que cet auteur a eu recours à l'hébreu pour apprécier les diverses versions de l'AT. Son prologue (traduction inédite par J. P. Mahé) s'en prend à la méthode strictement littérale d'Aquila : il est impossible, dit Eusèbe d'Émèse, de rendre les mots ou les tours « propres » à une langue par des mots ou des tours identiques dans une autre langue ; cela obscurcit la pensée ; chaque langue a ses mots « propres » pour exprimer telle pensée, qui ne coïncident pas avec ceux d'une autre langue. Des exemples précis de différences entre les systèmes linguistiques hébreu et grec sont donnés. D'autres exégètes antiochiens (Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste...) seront également sensibles aux difficultés de compréhension de la LXX, dont la langue ne réussit pas parfaitement à rendre l'hébreu (*infra* p. 302-303).

Avant ces auteurs, pour l'ensemble des exégètes chrétiens, principalement les « Alexandrins », le texte grec de la LXX ne renvoie pas à un autre texte : il est lui-même « le texte », œuvre littéraire et objet de l'exégèse. C'est dans ce texte qu'ils cherchent « le but » que visait Dieu en inspirant les Écritures (son *skopós*) ; c'est en lui qu'ils cherchent l'« enchaînement » des phrases et des idées (l'*akolouthía*) que tout exégète doit trouver pour comprendre la cohérence d'un texte.

On tentera ici de préciser ce que les Pères grecs doivent de façon spécifique et exclusive à la LXX. Il ne s'agit pas de traiter, d'une façon générale, de « la Bible et les Pères », mais de poser la question : la version grecque de la Bible hébraïque a-t-elle joué un rôle **déterminant** dans l'Église ancienne ? Filtrée et interprétée à travers le NT, a-t-elle entraîné des exégèses et une théologie que n'aurait pas fait naître le seul texte hébreu ?

Dès 1902, H. B. Swete donnait une liste de développements chrétiens fondés sur l'autorité de la LXX et affirmait : « Ni les controverses du second siècle ni celles du quatrième siècle ne peuvent être pleinement comprises si l'on ne mesure pas la place que l'AT grec occupait dans la pensée et le langage de l'ancienne Église » (*Introduction*, p. 471). A notre tour, nous tenterons de soutenir cette thèse : lorsqu'un développement patristique est fondé sur un texte biblique grec différent de la forme massorétique, il y a **responsabilité** de la LXX (sous l'une ou l'autre de ses formes textuelles) dans l'histoire du christianisme ancien.

Nous illustrerons plus loin cette affirmation par des exemples. En voici d'abord quelques-uns chargés de montrer d'emblée la difficulté, et en même temps la richesse, de telles études.

* Origène inaugure son *Exhortation au martyre* — œuvre chrétienne s'il en fut! — par un prologue fondé sur la citation, placée en tête, d'Is 28, 9-11. Voici ce qu'il lit dans sa LXX: « Vous qui avez été sevrés du lait, vous qui êtes arrachés du sein, *reçois épreuve sur épreuve, reçois espérance sur espérance, encore un peu, encore un peu,* par le mépris des lèvres, par une langue étrangère. » Le commentaire qu'il fait de ces versets étranges est fort beau: la prophétie des épreuves répétées s'adresse aux martyrs, qui sont comme des athlètes: ils n'ont plus besoin du lait des nourrissons mais de « nourriture solide » (He 5, 12); ils ne doivent pas repousser l'*épreuve* mais l'« accepter » (répétition du verbe *prosdékhesthai*: « accueillir », « recevoir », « accepter »), et ensuite, peu de temps après, ce sera la jouissance de l'*espérance,* qui sera donnée « par le mépris des lèvres, par une langue étrangère ». Origène ne peut utiliser ce verset que parce qu'il adopte le texte de la LXX, sans considération critique du texte hébreu sous-jacent. De plus, il connaît une ponctuation (groupement des versets 9b-10-11a) qui offre à son propos une suite cohérente des idées, tout à fait différente de la lecture actuelle de ce passage en hébreu. Laissons de côté le sens que prend le v. 11 dans cette séquence: on la trouvera explicitée dans le commentaire qu'en fera Eusèbe, en étroite dépendance d'Origène. Les trois termes qui soutiennent l'exhortation au martyre forment ici le centre de la phrase, dont ils donnent la clé: épreuve, acceptation, espérance. Considérons maintenant le texte hébreu: c'est une suite de syllabes, peut-être des mots apocopés, que la plupart des exégètes modernes préfèrent donner tels quels (*çaw-lāçāw, çaw lāçāw, qaw lāqāw, qaw lāqāw, ze'ēyr shām, ze'ēyr shām*). Ceux qui tentent de les traduire proposent quelque chose comme ceci: « Ordre sur ordre, règle sur règle, un peu par ici, un peu par ici. » Cette suite de syllabes serait soit une moquerie à l'égard du prophète dont les propos sont comme des bégaiements, soit l'imitation de l'enseignement élémentaire d'un maître parlant à de jeunes enfants, un balbutiement (rappel des diverses interprétations, depuis l'Antiquité, chez A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe,* Paris, 1905, et notes des divers traducteurs du livre d'*Isaïe*). La LXX, pour l'une ou l'autre des raisons qui expliquent habituellement ses divergences par rapport au TM (autre texte? ignorance? volonté de donner à tout prix un texte compréhensible? interprétation théologique de tout le passage?), a donné « du sens »: le traducteur a employé des mots fréquents dans son vocabulaire, bien caractéristiques de la piété juive de son temps. Origène, à son tour, a pris ce texte au sérieux. Il est l'héritier du traducteur d'*Isaïe.* Ce texte de la LXX engendre un discours spirituel. Il en est l'origine.

* En Gn 14, 13, la LXX fait dire à Abraam qu'il est un « émigré » (*perátēs*) là où le TM dit qu'il est un « Hébreu ». Comme Philon l'avait fait, les Pères bâtissent sur ce mot unique de beaux dévelop-

pements sur la «migration» du sage «au-delà» de ce monde-ci: le mot grec peut se rattacher à l'idée de «venir de l'au-delà (du fleuve)» ou à celle de «passer au-delà (de ce monde-ci)».

* En Gn 5, 24, la LXX dit que Dieu «transporta» Énoch. Le verbe grec *metatithénai*, qui correspond à peu près à l'hébreu, introduit cependant pour les lecteurs grecs l'idée d'une transformation (préfixe *meta-*), que le *Siracide* explicite au sens moral: c'est une «conversion» (Si 44, 16: *metánoia*). Les Pères grecs, comme déjà le *Siracide* ou Philon, font d'Énoch le modèle du «repentir».

Bibliographie. Instruments de travail.

1. *Relevés des citations de la Bible chez les Pères:*

Biblia Patristica, I, *Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Paris, 1975; II, *Le IIIe siècle. Origène excepté*, Paris, 1977; III, *Origène*, Paris, 1980; IV, *Eusèbe, Épiphane, Cyrille de Jérusalem*, Paris, 1987. Attention: l'ordre des livres bibliques n'est pas celui de la LXX suivi par A. Rahlfs; les numéros des *Psaumes* sont ceux de la Bible hébraïque et non de la LXX.

2. *Les formes textuelles de la LXX chez les Pères:*

H. B. SWETE, *An Introduction*, p. 406-432, donnait un relevé de citations de la LXX dans les premiers écrits chrétiens (antérieurs à Origène). On trouve désormais dans les introductions de l'édition de Göttingen aux livres de la LXX, livre par livre, ce que la tradition manuscrite doit aux citations des Pères grecs. Le premier exemple fut donné par A. Rahlfs, dans ses *Septuaginta-Studien*, I-III, pour les citations des livres des *Règnes* et pour le *Psautier*, à la recherche des témoins des «trois recensions» (lucianique, hésychienne, origénienne: *supra*, p. 168-173). — Quelques monographies: pour le texte de Philon d'Alexandrie, D. BARTHÉLEMY, «Est-ce Hoshaya Rabba...» (avec la discussion de l'ouvrage de P. KATZ, *Philo's Bible*, 1950, voir p. 273); pour le texte de Justin: J. SMIT SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr, I. The Pentateuch*, Leyde, 1963.

3. *L'exégèse patristique de la LXX:*

P. E. LANGEVIN, *Bibliographie biblique*, I, 1930-1970, Laval, Québec, 1972 (revues et ouvrages catholiques; quelques références patristiques); II, 1930-1975, Laval, Québec, 1978 (hors des limites confessionnelles du t. I); III, Laval, Québec, 1985 (mise à jour des t. I et II, et nouvelles revues dépouillées. Analyse de 450 ouvrages et recueils). — H. J. SIEBEN, *Exegesis Patrum*, Rome, 1983 (mais très peu d'études précisent ce que l'exégèse des Pères doit à la LXX).

4. *Lexique:*

G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (= *PGL*), Oxford, 1961s., réimpr. en 1968 (mais ce Lexique n'indique pas quels mots appartenaient déjà au vocabulaire de la LXX. Voir sur ce point les réserves de M. HARL, *JTS* 14, 1963, p. 406-420). — H. J. SIEBEN, *VOCES. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)*, Berlin, New York, 1980 (même remarque).

II. LES THÉORIES DES PÈRES GRECS SUR LE TEXTE DE LA SEPTANTE

On peut résumer en quelques mots l'opinion des premiers Pères sur le texte même de la LXX, qui est l'« Écriture » : ce texte est divinement inspiré; il est obscur et de style pauvre (mais il contient des mystères et peut révéler sa « gloire »); il a une unité qui relie chaque détail à l'ensemble; tout en lui parle du Christ. Ces quelques idées, peu à peu systématisées notamment chez Origène, président à l'élaboration des méthodes d'interprétation appliquées au texte de la LXX.

A. L'« inspiration » de la Septante

L'affirmation de Paul, en 2 Tm 3, 16 : « toute l'Écriture est divinement inspirée et utile... », exprime la foi commune aux juifs et aux premiers chrétiens. Il ne fait aucun doute pour les Pères des premiers siècles que ce principe vaut pour la LXX. Irénée, en un texte souvent cité, affirme cette « inspiration » à propos du mot « une vierge » qu'il lit en Is 7, 14 et que contestent les juifs (controverse traditionnelle à propos de *neânis-parthénos,* attestée depuis Justin : D. Barthélemy, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », *Études,* p. 206). Il raconte la légende de la traduction miraculeuse et ajoute que « même les païens reconnurent que les Écritures avaient été traduites *sous l'inspiration de Dieu* ». « Puisque c'est avec tant de vérité et par une telle grâce de Dieu qu'ont été traduites les Écritures [...], ajoute-t-il, ils font vraiment montre d'impudence [...] ceux qui veulent faire d'autres traductions » (*Contre les hérésies* III, 21, 1-3). « C'est un seul et même Esprit de Dieu qui, chez les prophètes, a annoncé la venue du Seigneur [...] et qui, chez les Anciens, *a bien traduit* ce qui avait été bien prophétisé » (*ibid.* 4). Origène juge que cette « inspiration divine » du texte s'étend jusqu'à ses moindres parties, de même que le « souffle » divin anime la moindre partie de l'univers (*Philocalie* I, 1-7 = *Traité des principes* IV, 1, 1-7). Ces premiers exégètes, cependant, savent qu'il ne faut pas s'en tenir à la matérialité des mots (les *léxeis,* les *psilaì phōnaí,* les *onómata*), car à partir de l'ambiguïté des mots on peut perdre le « signifié », comme le font les

gnostiques (Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, 96, 5-97, 4). La règle est de décrypter dans le moindre détail « ce qui est propre et convenable » pour le Seigneur Dieu (*ibid.*).

Plus tard, au cours de sa controverse contre Eunome, Grégoire de Nysse précisera de même que, si la « lettre » du texte biblique est réellement « inspirée », la matérialité des mots peut être changée : on peut discuter diverses traductions car les mots résultent de choix humains (M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique,* Paris, 1983, p. 66-67).

A l'époque moderne, l'« inspiration » de la LXX est encore un **sujet de débats entre les théologiens.** Ils posent la question : qu'est-ce que la « forme originale » de l'Écriture ? Qu'est-ce que le texte « authentique » de la Bible ? Certains remettent en valeur la doctrine des Pères : est « inspiré » le texte qu'une communauté croyante reçoit comme venant de Dieu.

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, trois articles repris dans *Études* : « L'AT a mûri... », 1965 ; « La place de la Septante dans l'Église », 1967 ; « Origène et le texte de l'Ancien Testament », 1972. — P. BENOIT, « La Septante est-elle inspirée ? », *Festschrift Meinertz,* 1951, repris dans son recueil d'articles *Exégèse et Théologie,* I, 1961, p. 3-12 ; « L'inspiration des LXX d'après les Pères », *Mélanges de Lubac,* Paris, 1963, p. 169-187. — M. CIMOSA, « La Traduzione greca dei LXX. Dibattito sull' ispirazione », *Salesianum* 46, 1984, p. 1-12. — F. DREYFUS, « L'inspiration de la LXX : quelques difficultés à surmonter », *RSPT* 49, 1965, p. 210-220. — A. M. DUBARLE, « Note conjointe sur l'inspiration de la LXX », *RSPT* 49, 1965, p. 221-229, repris dans S. JELLICOE, *Studies,* p. 572-579. — P. GRELOT, « Sur l'inspiration et la canonicité de la LXX », *Sciences ecclésiasiques* 16, 1964, p. 387-418. — Autres références *ap.* S. SABUGAL, cité p. 222, p. 342-343, et voir déjà H. B. SWETE, *Introduction,* p. 462-463. Pour la controverse chez les latins, voir O. WERMELINGER, « Le Canon des latins au temps de Jérôme et d'Augustin », J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon,* p. 153-210.

B. L'obscurité et la « pauvreté » du texte de la Septante

Le « manque de clarté » (*asápheia*) de l'Écriture est dénoncé à date ancienne par les chrétiens qui en trouvent l'aveu dans la Bible elle-même. Les Pères citent par exemple Pr 1, 6, pour affirmer la présence dans les textes de « paraboles », de « paroles obscures » et d'« énigmes ». D'autres versets bibliques annoncent des « mystères ». Le verset de Tobit 12, 7 conseille : « Il est beau de cacher les mystères du roi. »

Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, plus tard Jean Chrysos-

tome, justifient cette obscurité par des raisons religieuses (par exemple : les mystères de Dieu ne doivent pas être révélés à ceux qui ne sont pas prêts à les recevoir), plutôt que par des considérations sur les difficultés qu'eurent les traducteurs à passer de l'hébreu au grec. Clément, toutefois, souligne le caractère « ethnique » propre à la langue hébraïque ; il est sensible aux particularités littéraires du style biblique « prophétique » (*Stromates* VI, 129-130). Pour Origène, la « pauvreté » que les païens méprisent dans le style biblique (*eutéleia*) est analogue à la pauvreté apparente de l'homme Jésus : comme celle-ci, elle peut révéler sa « gloire » à qui sait la comprendre (Origène, *Contre Celse,* extraits donnés dans *La Philocalie,* XV, *SC* 302, avec les commentaires de M. Harl).

En réponse au caractère secret de l'Écriture (son *epíkrupsis*), l'exégète — et même tout lecteur — doit pratiquer un « décryptage » : il doit lire l'Écriture selon son sens secret, « secrètement » (*kekrumménōs*). Origène commente ainsi le verset de Jr 13, 17, qu'il lit selon le grec, « si vous *n'entendez pas secrètement,* votre âme pleurera », bien différent du TM : « si vous ne l'écoutez pas, *dans les lieux secrets* mon âme pleurera... ». Le V[e] *Stromate* de Clément d'Alexandrie est largement consacré à justifier le caractère « caché » des textes bibliques. Voir aussi *Stromates* VI, 124-126, par exemple.

Il y aura chez les exégètes antiochiens une importance plus grande accordée à la lecture « historique », et même « ethnologique », des textes, ce que montrent notamment leurs observations sur quelques termes propres aux réalités hébraïques. Ils remarquent davantage ce que l'obscurité doit aux faits de langue propres à la LXX.

A partir du travail de comparaison qu'avait fait Origène dans ses *Hexaples* (*supra* p. 162 sq.), un auteur comme Eusèbe de Césarée pourra se référer à Symmaque dont il juge certaines traductions « plus claires » (*saphésteron*), et même à Aquila (*leukóteron,* même sens). On trouve ces remarques notamment dans sa *Démonstration évangélique* (voir l'index des mots grecs de l'édition de I. A. Heikel, *GCS* , *s.v. leukós*).

* Eusèbe exprime son enthousiasme devant la manière dont Symmaque a parlé du « [Dieu] caché », *kruphaîos,* en Is 45, 15, là où la LXX dit : « et nous ne le savions pas » (*Démonstration évangélique* V, 4, 226). (On trouvera plus loin, p. 306-307, deux autres exemples du goût des Pères pour le qualificatif « caché » donné à Dieu ou à son Fils.)

Bibliographie. D. Barthélemy, « Eusèbe... », *Études* (en particulier : « motifs de l'obscurité de la Septante », p. 184-190). — M. Harl, « Origène et les interpréta-

tions patristiques grecques de l'"obscurité" biblique», *VC* 36, 1982, p. 334-371. — A. LE BOULLUEC, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, Stromate* V, t. 1, texte; t. II commentaire, *SC* 278-279, Paris, 1981.

C. L'unité du texte biblique

L'unité du texte biblique a d'abord été affirmée, au cours du IIe siècle, par Justin et par Irénée, contre Marcion et les gnostiques, qui opéraient des choix parmi les textes bibliques (A. Le Boulluec). Clément et Origène ont à leur tour mis en lumière non pas seulement l'unité des deux «testaments» mais une unité interne, en quelque sorte organique, de leur ensemble: les Écritures forment un tout (un «corps») où la moindre parcelle est solidaire de l'ensemble. Chaque détail, jusqu'au moindre iota, a un sens utile pour les autres parties du texte, un sens qui se découvre par l'étude des relations d'un texte avec tous les autres textes. Les **images organiques** ont particulièrement bien été utilisées par Origène (*La Philocalie,* M. Harl, p. 115-116). Cette conception d'une **interprétation globalisante** coexiste paradoxalement avec une extrême attention accordée au moindre détail, au mot pris pour lui-même, hors de son contexte.

* Origène fait un sort particulier à la préposition *ek* dans ce que Dieu dit à Adam après la faute: «Tu es devenu comme l'un *d'entre nous*», *heîs ex hēmō̃n* (Gn 3, 22): cela évoque celui qui est «sorti» du monde divin (*Commentaire sur Jean* XXXII, 233; *Homélies sur Ézéchiel* 1, 9).

On trouve les mêmes idées sur le texte biblique chez les rabbins, comme le montrent les Targums: l'Écriture est un seul livre; le sens se trouve si l'on a une vue synthétique de l'ensemble; le moindre détail a valeur et signification (R. Le Déaut).

Bibliographie. M. HARL, *Origène. Philocalie, 1-20, Sur les Écritures,* Paris, 1983, *SC* 302, Introduction, p. 42-157 («L'herméneutique d'Origène»). — A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècle,* t. I, *De Justin à Irénée,* Paris, 1985. — R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale,* Rome, 1963, p. 58 sq.

D. Tout parle du Christ et des mystères chrétiens

Dès les origines, dès le NT, il est entendu que toutes les Écritures antérieures, la Loi, les Prophètes, les Écrits, avaient pour fonc-

tion d'annoncer le Christ et ses mystères, le salut des hommes, la constitution de l'Église, les sacrements. Le Christ y a été l'objet de toutes sortes de préfigurations (voir p. 307 l'interprétation patristique d'Os 12, 10-11). Tout texte scripturaire est prophétique, ou, selon un autre terme, **typologique** : il donne des images, des « modèles » (*túpos*), qui préfigurent les moments de la vie, de la mort, de la résurrection du Christ.

A partir des expressions grecques, au prix de toutes sortes de procédés exégétiques, les Pères lisent ces préfigurations dans la moindre parcelle du texte. Ils trouvent des *túpoi* dans des personnages (Noé préfigure Celui qui véritablement réunit les hommes sauvés dans son « arche » ; Josué, Celui qui véritablement introduisit dans la terre promise, etc.) ; dans des situations (la traversée de la mer Rouge préfigure le baptême) ; dans des objets (tout objet de bois préfigure la croix du Christ) ; dans des signes (un *iȏta* renvoie à la lettre initiale du nom de Jésus), etc. Les études de J. Daniélou ont particulièrement mis en lumière ce mode d'interprétation chez les Pères grecs, mais il conviendrait de préciser en chaque cas si le lexique grec des LXX a facilité la typologie. Quelques exemples sont célèbres.

* En Gn 14, 14, le nombre des serviteurs d'Abraam s'écrit *en grec* avec les trois lettres *iȏta, ȇta, taû,* qui forment le début du nom de Jésus suivi du signe de la croix (note *ad loc.* dans M. Harl, *Bible d'Alexandrie,* I, et *PGL s. v. Taû*).

* En Dt 28, 66, l'emploi du verbe *krémasthai,* de sens ambigu (« être suspendu » ou « être en suspens » : voir p. 252) permet de lire le verset comme une annonce de la mise en croix du Christ (J. Daniélou, *Études d'exégèse...,* p. 53-75). Voir *infra* p. 309.

Bibliographie. J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique,* Paris, 1950 ; *Bible et Liturgie,* Paris, 2ᵉ éd., 1958 ; *Les Symboles chrétiens primitifs,* Paris, 1961 ; *Études d'exégèse judéo-chrétienne,* Paris, 1966 ; autres articles signalés dans la bibliographie de J. Daniélou donnée à la fin de *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou,* J. Fontaine, C. Kannengiesser (éd.), Paris, 1972. — J.-L. Vesco, « La lecture du Psautier selon l'*Épître de Barnabé* », *RB* 93, 1986, p. 5-37.

E. L'autorité de la Septante

1. Les citations dans l'argumentation

La LXX fournit les arguments des exposés théologiques des Pères. On le constate aisément par exemple dans le *Traité des prin-*

cipes d'Origène, quelle que soit la partie du programme examinée: Dieu, le Fils, l'Esprit, le monde, l'homme, la liberté... Tous les exposés sont fondés sur des citations de l'Écriture. Ainsi, contre la théorie gnostique des «natures» déterminées ou contre les croyances astrologiques, Origène argumente à partir des mots grecs de l'Écriture (les astres ne sont que des «signes», au sens du mot grec *sēmeîon*; Dieu «connaît d'avance», ce qui ne veut pas dire qu'il prédétermine, etc.). Les controverses liées à l'usage que les ariens faisaient de *Proverbes* 8, 22-31 («le Seigneur *m'a créé, éktisén me,* principe de ses voies...») ont été particulièrement bien étudiées par M. Simonetti. Mais si les études patristiques prennent généralement en compte, pour chaque œuvre, le rôle des citations, elles ne prêtent pas toutes suffisamment attention aux formulations grecques propres à la LXX.

2. *Les mots de la Septante dans les formulations de la foi*

Les premières formules de foi s'en sont tenues aux mots de l'Écriture. **Les mots non scripturaires ont eu beaucoup de mal à être acceptés.** Lorsqu'il y a concurrence entre un mot philosophique et un mot scripturaire, le mot de l'Écriture est préféré.

* H. B. Swete donnait une liste de 24 mots que les Pères doivent à la LXX pour des problèmes doctrinaux, qu'on aurait tort d'interpréter, par exemple, en référence à Platon, car ces mots sont pris avec la valeur théologique que leur avait donnée le NT. Ainsi en est-il pour *lógos,* la «Parole» de Dieu, ou *pneûma,* son «Esprit»: mots d'abord choisis par les traducteurs du Pentateuque pour rendre *dābār* ou *rūaḥ,* indubitablement chargés de connotations nouvelles dans les écrits chrétiens. La présence de *lógos* (là où l'on aurait pu trouver *rhēma*, de même sens) et de *pneûma* (là où l'on pourrait trouver *ánemos,* le «vent», le «souffle») a cependant facilité les commentaires philosophiques, puisque ces deux mots jouent un rôle dans le langage des philosophes grecs. Il est plus difficile d'affirmer que des mots comme *ousia* et *hupóstasis,* cités par H. B. Swete, ont pu être adoptés sous l'autorité théologique de la LXX: en fait ces mots ont dans la version grecque des sens concrets, non philosophiques.

* L'usage, en théologie trinitaire, du mot *prósōpon* s'appuie sur le vocabulaire de la LXX (la «face» de Dieu) pour nommer le Fils et, plus tard, pour définir les «rôles» trinitaires, et même les «personnes» de la Trinité (sur l'origine de ces emplois dans les Commentaires du Psautier, voir notamment M. J. Rondeau, *Les Commentaires patristiques du Psautier [IIIe-Ve siècle]*, t. II, *Exégèse prosopologique*

et théologie, Rome, 1985). Pour la formule grecque de Lm 4, 20 («l'esprit de notre face, c'est le Christ Seigneur...»), voir J. Daniélou, *Études d'exégèse...*, p. 76-95.

* Le mot qui désigne l'homme comme «image» de Dieu, *eikṓn*, a chez les Pères la valeur positive que lui donne le contexte biblique, et non le sens quelque peu dévalorisé qu'il a chez Platon.

* Origène atteste la méfiance des chrétiens pour des termes philosophiques grecs absents des Écritures. Le mot *asṓmaton*, «incorporel», a pour correspondant scripturaire, dit-il, *aóraton*, «invisible» (*Commentaire sur l'Évangile de Jean* XIII, 132; *Traité des Principes*, préface 8-9); même référence aux mots «visible» et «invisible», présents en Col 1, 16, chez Grégoire de Nysse, *Des enfants morts prématurément*, *PG* 46, 172 D, pour rendre l'opposition des philosophes grecs entre «sensible» et «intelligible», *aisthētós* et *noētós*. Origène rappelait que les termes scripturaires pour nommer ce que les Grecs appellent «intelligible», par contraste avec le «sensible», sont *pneûma* et *pneumatikós* (*Contre Celse* VI, 70).

* Dans les définitions des relations du Père et du Fils, l'emploi à Nicée du mot non scripturaire *homooúsios* a soulevé les oppositions des ariens (M. Simonetti; divers textes d'Athanase rapportant ces objections; p. ex. *Lettre aux Africains* 4; *Sur les Synodes* 28-29). Apollinaire écrit, dans sa *Profession de foi détaillée*: «Quant à ceux qui communient avec ceux qui rejettent l'*homooúsios*, en disant que c'est étranger aux Écritures, et qui appellent "créé" (*ktistós*) l'un de la Triade, [...] nous ne communions avec aucun d'eux» (34, p. 180, 21-24, éd. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schüle*, *TU* 1, Tübingen, 1904). Le mot n'a été adopté que par suite d'un coup de force, imposé par l'alliance entre certains évêques et l'empereur Constantin.

Bibliographie. J. DANIÉLOU, titres dans la bibliographie ci-dessus. — J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres, 1950, p. 242-254; *Early Christian Doctrines*, Londres, 1958 (*passim*, voir index). — M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, Rome, 1975.

III. LE TRAVAIL PHILOLOGIQUE DES PÈRES SUR LA SEPTANTE

A. Travail d'édition. Les nouveaux regroupements de livres

Le rôle des Pères pour les éditions de la LXX est présenté dans nos chapitres IV (recensions) et IX (additions). Ce qui ressort des modifications textuelles, ou des ajouts, ou des déplacements de cha-

pitres, fait dire à certains historiens, un peu rapidement, que la LXX est un Ancien Testament « chrétien », en tout cas « christianisé ». Les interpolations chrétiennes sont cependant très rares. Certains stiques supplémentaires considérés comme ajoutés par les chrétiens ont été découverts dans les manuscrits de Qumrân (p. ex. en Dt 32, 43. Voir *supra* p. 174).

Une des modifications chrétiennes les plus riches d'avenir est l'adjonction au *Psautier*, dans les manuscrits, à partir du Ve siècle, d'Odes tirées des autres livres de l'AT ou de composition chrétienne (voir chap. IX, p. 325). Ces textes fameux se trouvent ainsi doublement transmis pour les chrétiens : dans leur livre d'origine et, en tant que cantiques liturgiques, dans les manuscrits du *Psautier*. Ces Odes de la Bible avaient déjà reçu une attention particulière dans le judaïsme (H. Schneider). Dans la tradition chrétienne, elles recevront désormais des commentaires particuliers, aussi importants que ceux des *Psaumes*. Leur texte grec intéresse particulièrement l'histoire de la liturgie et de la piété chrétiennes. Donnons un seul exemple, pris au milieu de nombreux autres.

* Le cantique d'*Habacuc* (Ha 3, 2-19) diverge grandement du TM. Le texte grec a permis qu'il soit lu par les chrétiens comme une prophétie du Christ. Dès son premier verset, en effet, alors que le TM est une prière pour que YHWH *renouvelle son œuvre*, le grec annonce, avec des verbes au futur, que le Seigneur *viendra* : « Au milieu de deux vivants, *tu seras connu* ; lorsque approchent les années, *tu seras reconnu* ; lorsque vient le moment, *tu seras proclamé*. » Et les autres versets confirment cette orientation du texte (entre autres commentaires, voir celui que donne Eusèbe de Césarée dans sa *Démonstration évangélique* VI, 15). De plus, la lecture d'Ha 3, 2-19 comme Ode jointe au *Psautier* donne naissance, par exemple chez Hésychius de Jérusalem, à une méditation qui ne porte pas seulement sur l'Incarnation : chaque verset est lu plus précisément, avec piété, comme une allusion à la Passion du Christ.

La tradition chrétienne a peut-être ajouté des titres à certains psaumes (par exemple, le Psaume 65 est parfois intitulé « de la résurrection »), mettant en valeur le sens prophétique de ces psaumes (mais voir p. 179). On peut dire que le *Psautier* de la LXX, en devenant le livre de prière des chrétiens, a recueilli et peut-être développé tous les détails textuels qui pouvaient servir à une lecture centrée sur le Christ (voir *supra* § II, avec la référence à M. J. Rondeau, p. 299).

Au titre des innovations chrétiennes qui révèlent une nouvelle

lecture des livres bibliques, on note encore le regroupement des huit livres formant l'« Octateuque » (*infra* chap. IX, p. 329), qui servira par exemple d'*unité de commentaire* pour Eusèbe d'Émèse et Théodoret de Cyr (« Questions sur l'Octateuque » : le Pentateuque, *Josué, Juges, Ruth*), ainsi que la succession des trois livres *Proverbes-Ecclésiaste-Cantique des cantiques*. Les Pères grecs liront dans ce groupement l'enseignement d'une progression, partant de la morale élémentaire (les *Proverbes*), passant par le détachement du monde (*Ecclésiaste*), aboutissant à l'amour mystique (*Cantique des cantiques*). Origène est le premier à commenter brillamment cette séquence, en tête de son *Commentaire du Cantique des cantiques* et dans ses *Homélies*. Il développe par ailleurs le thème d'une échelle de sept cantiques, qui ne coïncide que partiellement avec les « Odes » ajoutées au *Psautier* et culmine elle aussi avec le *Cantique des cantiques* (O. Rousseau). Grégoire de Nysse et une riche tradition à la suite d'Origène reprendront le thème de l'ascension spirituelle selon l'« échelle » des cantiques tirés de la Bible.

Bibliographie. A. RAHLFS, *Septuaginta X, Psalmi cum Odis*, Prolegomena § 10, p. 78-80 et surtout des parties importantes de ses *Septuaginta-Studien, II, Der Text des Septuaginta-Psalters*. — O. ROUSSEAU, « La plus ancienne liste des cantiques liturgiques tirés de l'Écriture », *RechSR* 35, 1948, p. 120-129. — H. SCHNEIDER, « Die biblischen Oden im christlichen Altertum », *Bi* 20, 1949, p. 28-65.

B. Le travail philologique. Explications de mots. Commentaires

Les premiers commentaires savants des Pères comportent nombre de remarques de type philologique qui traduisent l'embarras des lecteurs devant les singularités du grec des LXX. De même que Flavius Josèphe avait récrit la *Lettre* d'Aristée, par un souci d'atticisme, à une époque où les ouvrages hellénistiques étaient méprisés (voir les remarques de E. Bickerman, « La chaîne de la tradition pharisienne », *Studies*, II, p. 256-269) et que Symmaque avait écrit une traduction « plus claire » que celle des LXX (voir p. 150 et 296), de même à partir du IVe siècle les Pères grecs seront contraints d'expliquer quelques mots de la LXX, de justifier certains tours considérés comme « propres » à cette version. On trouve de telles remarques chez Cyrille d'Alexandrie, et surtout chez Eusèbe d'Émèse (voir *supra* p. 290-291), Théodore de Mopsueste, ainsi que dans le petit traité du prêtre Hadrien (première moitié du Ve siècle : remarques analogues à celles de Théodore de Mopsueste : *PG* 98, 1273-1312 = *CPG* 3, n° 6527).

L'existence de lexiques byzantins de la LXX (apparus sans doute à partir des années 700), donnant par ordre alphabétique des listes de mots jugés peu compréhensibles, atteste également que les lecteurs avaient alors perdu l'intelligence immédiate et totale du grec de la LXX, et même du Nouveau Testament ! Mais déjà les commentaires patristiques, et à plus forte raison les « scholies » qui accompagnent les copies de la LXX, donnent des gloses explicatives de mots, introduites par la formule « c'est-à-dire », *toutésti*. Relever ces gloses, en faire une liste et les étudier, serait un travail utile. Cela permettrait de mesurer le vieillissement du lexique de la LXX, puisque le texte eut besoin d'être rendu plus clair pour le lecteur du IVᵉ ou du Vᵉ siècle. Plus d'une fois, ces gloses sont précieuses également pour le lecteur moderne : il arrive qu'elles donnent une compréhension du lexique grec plus juste que la nôtre, parce qu'elle est fondée sur des habitudes linguistiques que nous avons perdues.

Au titre du travail scientifique accompli par les Pères grecs sur le texte de la LXX, outre ces gloses philologiques, il faut mentionner les commentaires exégétiques qui apportent bien d'autres renseignements : par exemple sur les variantes textuelles, sur les traditions héritées des rabbins, sur les relations des textes avec la catéchèse ou la liturgie. Quant aux chaînes exégétiques, elles furent particulièrement importantes pour la diffusion de la LXX dans le monde byzantin, pour une très longue période. Au début du VIᵉ siècle, ce genre littéraire qui consiste à « enchaîner », verset par verset, des extraits des plus grands commentaires patristiques, apparut en Palestine (on attribue les premières chaînes à Procope de Gaza) et ne cessa de se développer dans les différentes régions chrétiennes, notamment à Constantinople. Leur texte biblique est celui que l'on considère comme une « vulgate » de la LXX (voir *supra* chap. IV, p. 142). Les chaînes sur l'*Octateuque* et sur le *Psautier* sont celles qui permettent le mieux de mesurer l'importance de la LXX comme Bible de l'Église.

Bibliographie. R. DEVREESSE, « Chaînes exégétiques grecques », *DBSuppl.*, 1928, col. 1114-1139) ; *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I - LXXX)*, Cité du Vatican, 1939, *passim* (voir le relevé dans l'Index, *s. v. Hebraicae proprietates, idiomata*) ; *Les Anciens Commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Vatican, 1959. *Les Anciens Commentateurs grecs des Psaumes*, Vatican, 1970. — G. DORIVAL, « Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », *Le Monde grec ancien et la Bible*, C. MONDÉSERT (éd.), Paris, 1984, p. 361-386 ; « La postérité littéraire des chaînes exégéti-

ques grecques», *Revue des études byzantines* 43, 1985, p. 209-226; *Les Chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes, Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, I, Louvain, 1986; «Antiquité chrétienne et Bible», *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 1987, p. 70-76 (I. Travaux sur la Bible). — A. KERRIGAN, *St Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*, Rome, 1952 (p. 270-281 : changements lexicaux, remarques sur les particularités du texte de la LXX; et *passim*).

IV. LE RÔLE DÉTERMINANT DE LA SEPTANTE DANS L'EXPRESSION DE LA FOI CHRÉTIENNE: QUELQUES EXEMPLES

La dépendance des Pères grecs à l'égard du texte grec des LXX entraîne des exégèses différentes de celles qui seraient fondées sur le texte hébreu massorétique, partout où la LXX diffère de ce texte. En l'absence d'ouvrage d'ensemble qui montrerait ce rôle déterminant de la LXX dans l'expression de la foi chrétienne, on trouvera ici un choix de quelques exemples, glanés au cours de nos recherches patristiques. Ils illustrent ce qui est le but du présent ouvrage: montrer aux patristiciens ce que les Églises anciennes hellénophones doivent spécifiquement à la version grecque de l'AT. Selon l'idée que l'on se fait des voies de la révélation à l'intérieur du christianisme (le texte même de la Bible, seul, ou la Bible accompagnée d'une tradition de lectures), on jugera ces exemples patristiques absurdes, fondés sur des «fautes» de la LXX, sur de regrettables «divergences» par rapport au texte hébreu canonique, ou, au contraire, on y verra des témoignages d'une vitalité spirituelle des textes, d'un «mûrissement» religieux inauguré en grec dans le judaïsme de l'époque hellénistique, poursuivi dans le christianisme ancien, ayant valeur d'authenticité biblique.

Le classement des exemples a pour but d'en faciliter la lecture. Il ne recouvre pas de façon systématique tous les cas de figure.

Interprétation d'un nom propre

* En Jg 15,16-19, Samson tue ses ennemis avec une «mâchoire» d'âne. Le nom de «mâchoire» fut par la suite donné au *lieu* de l'épisode: *Lechi*; le grec ne translittère pas ce nom mais répète le mot grec «mâchoire» pour le nom de ce lieu («Prise de la mâchoire»); aussi,

dans le v. 19, au lieu de : « Dieu fendit le creux *qui est à Lechi* et de l'eau en sortit », le lecteur de la LXX lit : Dieu « ouvrit la blessure *de la mâchoire* » (selon l'*Alexandrinus* ; « le creux dans la mâchoire », selon le *Vaticanus*) « et de l'eau en sortit ». A-t-on jamais vu une source jaillir d'une mâchoire d'âne ? On peut juger ridicule et aberrante l'interprétation allégorique, à valeur spirituelle, qu'en donneront les Pères : Samson préfigure le Christ ; la mâchoire figure les ossements des saints, d'où s'écoule un baume salutaire (Jean Damascène, *PG* 94, 1166, cité par J. de Monléon, *Témoignages*, Cahiers de la Pierre-qui-Vire 3, 1942, p. 10-25).

Interprétation de mots hébreux translittérés

* En Ez 47, 3, alors que l'hébreu dit que le prophète eut de l'eau jusqu'aux « chevilles », le mot *'opsayīm*, peut-être incompris, a été rendu par un mot à peu près homophone, *áphesis*, « rémission » (J. Ziegler, *Sylloge*, p. 409) : « Et il traversa dans l'eau, *eau de rémission* » ; comment les chrétiens ne verraient-ils pas en ces mots insérés dans le contexte de « la source » (Ez 47, 1-12) une allusion au baptême ? (Voir les notes de P. Prigent, pour l'*Épître de Barnabé* 11, en particulier p. 165.)

* En Dn 11, 38 (Théodotion), la translittération du mot considéré comme signifiant Dieu des « forteresses », *ma'uzzīm*, a été pris pour un nom désignant les païens, et même, dans la littérature mozarabe, pour le nom propre des « musulmans » ! (D. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique*, Paris, 1984, p. 39 sq.)

Lecture ou analyse différente d'un mot hébreu

* En Ex 34, 29, quand Moïse descend de la montagne avec les deux tables de la Loi, il ne savait pas, dit la LXX, « que son visage était devenu rayonnant » (*dedóxástai*). Le verbe hébreu *qāran* signifie de fait « être rayonnant » mais les consonnes *qrn* donnent aussi le nom *qèrèn*, qui désigne une « corne » : c'est le choix qu'a fait Aquila, accordé à une tradition juive (L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphie, 1909-1946, t. VI, p. 61), suivi par Jérôme (*cornuta erat species vultus eius*), ce qui explique que le Moïse de Michel-Ange ait des cornes : ici la LXX n'est pas responsable !

* En Nb 23, 10b, dans le poème de Balaam, le grec écrit : « Que meure mon âme *parmi les âmes des justes*, et que ma *descendance* devienne comme leur descendance. » Le premier stique (différent du TM) justifie l'interprétation de Philon en *Mos* I, 279. Quant au mot « descendance » (*spérma*), il rend *l'un* des sens possibles du mot hébreu

correspondant (les exégètes, à cause du parallélisme, l'interprètent plutôt au sens de «fin» : «que ma fin soit comme la leur»). Origène identifie les «descendants» de Balaam aux mages, les premiers venus adorer Jésus (*Homélies sur la Genèse* 15, 3).

* En Os 10, 12 le grec interprète la racine hébraïque par l'idée de lumière: «Éclairez-vous d'une lumière de connaissance», là où les hébraïsants voient la notion de «défricher un champ» (Aquila a dû créer des mots pour écrire: «défrichez-vous des champs nouveaux»): Origène cite très souvent ce verset, qui joue un rôle dans sa pensée (*Chaîne palestinienne sur le Psaume 118, SC* 189, p. 186-187, et *SC* 190, p. 553-554, note M. Harl).

* En Ps 4, 7b, le verbe hébreu d'interprétation controversée («*fais lever* sur nous la lumière de ta face, Seigneur») n'a pas été rattaché par le traducteur au verbe *nāsā'*, «lever», «faire lever», mais probablement au mot *nēs*, le «signe», l'«étendard». Il a donc employé un verbe formé sur *sēmeîon* et a écrit: «La lumière de ton visage, Seigneur, a été *marquée comme un signe* sur nous» (*esēmeiṓthē*): les Pères n'auront aucune peine à utiliser ce verset pour la doctrine de l'illumination spirituelle du chrétien (plusieurs textes d'Origène, par exemple *Contre Celse* VI, 5 ou *De la prière* 9, 2), puisque celui-ci est marqué d'un «signe» lors du baptême (voir *supra* p. 212 l'exemple d'*epísemos* en Gn 30). C'est le *lumen signatum* des Latins.

* Le célèbre titre donné au Christ par les chrétiens, «Soleil levant», *Anatolḗ*, vient de trois versets de la LXX où le mot hébreu *çèmaḥ*, «germe» (ce qui lève), a été rendu par ce mot, usuel par ailleurs dans la LXX pour traduire *qèdèm*, l'Orient. De la viennent de riches commentaires sur le Christ comme «Soleil levant», découlant de ce titre messianique, lu en Za 3, 8; 6, 12; Jr 23, 5, et sous-jacent à Lc 1, 78. L'image biblique végétale a été remplacée, depuis la LXX, par l'image du Soleil. On notera cependant qu'en Is 4, 2, là où le TM emploie ce même mot *çèmaḥ*, la LXX donne un autre texte: «Dieu brillera» (certains témoins indiquent que les «autres» traducteurs ont donné ici aussi *anatolḗ*: apparat J. Ziegler, *Isaias* Gö, *ad loc.*).

Leçons de la Septante utilisant (par erreur? avec intention?) le verbe «cacher» ou l'adjectif «caché»

* En 4 R 6, 5 la hache perdue, puis retrouvée par Élisée, est pour les lecteurs de la LXX une hache «cachée» (selon l'hébreu, elle avait été «empruntée»). La leçon «cachée», *kekrumménon*, est donnée par les deux grands onciaux, l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus*; elle est rejetée par A. Rahlfs qui donne la leçon révisée selon l'hébreu, *kekhrēménon*, attestée notamment par le commentaire de Théodoret. Ce verset a suscité de riches commentaires sur le Verbe divin qui

fut longtemps perdu avant d'être retrouvé (grâce « au bois » jeté dans l'eau, symbole de la croix : Irénée, V, 17, 4, commenté par J. Daniélou, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 97-98). L'emploi des mots de la famille de *krúptein*, « cacher », et en particulier de l'adjectif *kruphaîos*, « caché », revient plusieurs fois dans la LXX en des « plus » ou des divergences porteuses de sens. On ne peut que, cas par cas, rechercher la raison de ces emplois, qui peut être d'ordre accidentel, d'ordre intentionnel théologique, ou encore d'ordre littéraire.

* En Ex 17, 16, alors que l'hébreu est compris : « Une main s'est levée contre *le trône* (*kēs*) de Yah, guerre pour YHWH contre Amalek », la LXX rattache le mot à la racine *ksh*, « cacher », et écrit : « Par une main *cachée* le Seigneur fera la guerre contre Amalek » ; pour Justin, il s'agit du Fils de Dieu (*Dialogue* 49, 8). P. Prigent rappelle, à propos de l'*Épître de Barnabé* 12, 9, que « dans les écrits rabbiniques, Amalek est écrasé par le Messie, fils d'Ephraïm ».

* En 4 R 2, 14, dans la question « Où [est] YHWH Dieu d'Élie ? », les deux mots suivants gênent les exégètes (*'ap-hū'*, « lui aussi », peut se rattacher à ce qui précède ou à ce qui suit). La LXX a translittéré : « Où est le Dieu d'Élie *aphphō* ? » ; mais Théodoret sait que ce mot signifie, selon les autres traducteurs, *ho kruphaîos*, le « caché » : c'est le nom de Dieu « invisible et inaccessible aux hommes » (*ad loc.*).

Les ambiguïtés du texte grec

Les mots grecs de la LXX, avons-nous dit (*supra* p. 251 sq.), peuvent être interprétés selon le sens qu'ils ont dans le contexte biblique, sens proche de l'hébreu, probablement voulu tel par le traducteur ; ou bien, isolés de leur contexte, ils peuvent donner lieu à des interprétations tenant compte des usages grecs connus du lecteur.

* En Os 12, 10-11, là où le TM donne : « Je multiplierai les visions, par les prophètes *je parlerai en paraboles* », le traducteur grec a employé pour ce dernier verbe l'aoriste passif du verbe *homoioûsthai*, probablement au sens du moyen : « faire des comparaisons », ce qui est le sens de l'hébreu. Le lecteur hellénophone comprend : « Par les prophètes, *j'ai été comparé* », j'ai été l'objet de comparaisons. Ce verset sert d'argument, par exemple à Origène, pour soutenir que le Christ, qui est unique, a cependant été montré typologiquement dans les Écritures sous des figures multiples et variées (*Homélies sur la Genèse* 14, 1). Même interprétation chez Jean Chrysostome (p. ex. *Panégyriques de saint Paul* V, 5, pour la diversité des manifestations de Dieu), chez Théodoret de Cyr, chez d'autres. Cyrille d'Alexan-

drie comprend également le verbe comme un passif, mais au sens de «être imité»: «Ils m'ont imité, ceux que tu honores, les faux prophètes» (*PG* 71, col. 292-293). Ces commentaires ne préservent pas le parallélisme du texte hébreu: «multiplier les visions, parler par paraboles».

* En Ps 118, 131, le mot grec *pneûma* signifie pour le traducteur «air», «souffle» («j'ai ouvert la bouche et j'ai aspiré l'air»). Les Pères se plairont à y voir la réception de l'inspiration, de la grâce, ou même du Saint-Esprit (par exemple, Origène, *Homélies sur Isaïe* 6, 1; autres références: M. Harl, «La bouche et le cœur de l'Apôtre», *Forma Futuri, Studi in onore del card. M. Pellegrino*, Turin, 1975, p. 17-42).

* En Is 6, 2, dans la fameuse vision des Séraphins, le texte grec dit qu'avec leurs ailes ces animaux «couvraient *le visage*» et «couvraient *les pieds*» (sans préciser de qui), alors que l'hébreu écrit: «chacun couvre *son* visage» et «*ses* pieds», que l'on comprend comme renvoyant à leur visage, à leurs pieds. La fidélité à la LXX (rendue conforme à l'hébreu dans les manuscrits révisés: voir l'apparat de J. Ziegler, *Isaias* Gö) permet à Origène de comprendre que les Séraphins cachent de leurs ailes le visage *de Dieu*, les pieds *de Dieu*, ce qui entraîne un très beau développement sur l'ignorance où nous sommes du «début» et de la «fin» de Dieu (*Homélies sur Isaïe* 1, 2) ainsi que de toutes choses (*Traité des principes* IV, 3, 14, où Origène révèle qu'il doit cette interprétation à un maître hébreu: quel était donc le texte hébreu que lisait ce maître? Y avait-il ambiguïté dans le possessif de la troisième personne du singulier?)

* En Ex 33, 23, Dieu dit à Moïse qu'il pourra voir *son dos* mais non sa face. Le grec écrit: *tà opísō mou*. Le lecteur peut comprendre: ce qui est *derrière lui* ou *ce qui est après lui*. Didyme d'Alexandrie atteste une lecture temporelle: on peut voir ce qui est «après» Dieu, c'est-à-dire sa création (*Sur Zacharie* I, 23).

* En Ex 17, 6, Dieu dit à Moïse: «Voici que je me tiendrai *devant toi.*» Le grec écrit: «Je me suis tenu *prò toû sé.*» Ces mots sont compris par Philon au sens temporel: Dieu existe «avant que tout être existe» (*Leg.* III, 4; *Confus.* 138; *Somn.* II, 221, etc.).

* Parfois les lecteurs de la LXX, Philon et les Pères, tirent profit d'une expression ambiguë en grec, même s'ils la comprennent, pour exprimer une idée qui leur est chère. En Gn 4, 2, l'emploi par la LXX du verbe signifiant «ajouter» (*prostithénai*), décalque de l'hébreu pour dire «faire encore une fois», est utilisé par Philon pour soutenir l'idée que Dieu «ajoute» à l'âme (= Ève) la naissance de la bonne pensée (= Abel).

* Origène tire du verbe *krúptein*, en Ps 118, 11, l'idée non pas qu'il faut «garder»,«abriter», en son cœur la loi du Seigneur, mais qu'il faut l'y «cacher», selon la loi de l'arcane (*Chaîne palestinienne*, note en *SC* 190, p. 575).

La Septante permet des rapprochements lexicaux qui n'existent pas en hébreu

* Chaque fois que la LXX utilise le même mot pour rendre plusieurs mots hébreux, elle donne l'occasion à ses lecteurs et interprètes de rapprocher des versets. Les exemples sont multiples. Particulièrement féconds sont ceux qui permettent des regroupements autour de mots comme «pierre», «bois», «eau vive», etc. Voir l'exemple du nom *kibōtós*, «coffre» de Noé, «coffre» du Témoignage, étudié par M. Harl, art. cité p. 242.

* Le verbe grec signifiant «suspendre» se lit en plusieurs versets où le TM a des verbes différents. Cela permet en grec des rapprochements entre le bélier «suspendu» à un arbre (Gn 22, 18, variante, voir apparat de J. W. Wevers, *Genesis* Gö), «la vie suspendue» (Dt 28, 66), la «suspension au bois» (Dt 21, 22-23): tous textes qui formeront pour les chrétiens un *testimonium* de la Passion (J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne,* Paris, 1966, p. 53-75).

La Septante utilise des temps passés à la place d'autres formes verbales de l'hébreu

* Parmi les très nombreux exemples, choisissons celui d'Is 6, 9-10 (cité en Mt 13, 14-15 et en Ac 28, 26-27): là où le TM donne des impératifs (le prophète reçoit l'ordre d'endurcir le peuple), la version grecque emploie des aoristes (le peuple *a vu* et n'a pas compris, son cœur *a été endurci*), ce qui en fait pour les chrétiens une prophétie concernant les Juifs au moment de la venue du Sauveur (p. ex. Eusèbe de Césarée, *Commentaire sur Isaïe, ad. loc.*).

L'étude des temps verbaux dans la LXX est une des plus difficiles à mener. Les conséquences exégétiques du choix des traducteurs sont souvent très grandes.

La coupure des phrases est différente dans la Septante

* Voir *supra*, p. 292, le groupement des versets d'Is 28, 9-11 et rappelons que les phrases ne sont pas «ponctuées» dans les manuscrits grecs. Voir aussi *supra* p. 265, le cantique de Jonas.

* En Is 45, 23b, alors que le TM dit: «... et toute langue prêtera serment. En YWHW...», la LXX et la citation qui en est faite en Rm 14, 11 écrivent: « ... et toute langue *célébrera Dieu*». Les Pères (Eusèbe, Théodoret, *ad loc.*) y voient l'annonce de la conversion à Dieu de tous les peuples.

La Septante donne une interprétation théologique nouvelle

* En Is 3, 10, le traducteur a probablement voulu se débarrasser d'un texte hébreu qui lui était incompréhensible (I. L. Seeligmann, p. 57). Là où le TM est compris : « Dites que le juste est heureux, car il jouira du fruit de ses actions », la LXX donne : « Lions le juste parce qu'il nous embarrasse » (formule qui se trouve à un mot près en Sg 2, 12 : « Traquons le juste parce qu'il nous embarrasse »). Le thème est celui du juste persécuté, qu'une tradition juive assimilait peut-être au Serviteur du Seigneur. Les chrétiens feront de ce verset une prophétie de la Passion du Christ (*Épître de Barnabé* 6, 7, avec la note de P. Prigent, *SC* 172, et Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 108, 2-3, avec le commentaire de A. Le Boulluec, *SC* 279).

La Septante a des mots supplémentaires (par rapport au TM)

Il est évident que le commentaire de ces mots ou de ces propositions donne naissance à des développements propres à la tradition de lecture de la LXX. Ces mots sont parfois d'origine lointaine (ils peuvent remonter au traducteur juif du livre considéré), parfois on les soupçonne d'être des interpolations chrétiennes.

* Un des exemples les plus célèbres est le verset du Ps 95, 10. Le TM écrit : « Dites parmi les nations : le Seigneur est roi. » Le *Psautier* de la LXX, selon une famille de manuscrits utilisés par les Pères grecs, donne deux mots supplémentaires : « ... le Seigneur a régné *depuis le bois* », *apò xúlou*. Il s'agit évidemment pour les chrétiens du bois de la croix (Justin, *Dialogue avec Tryphon* 73 *et al.*). Origène rejette ces deux mots que n'auront plus les *Psautiers* « hexaplaires » (sur ces interpolations du *Psautier*, voir A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*, II). Mais le verset était entré à date ancienne sous cette forme dans la liturgie, par exemple dans la « vieille version latine », dans les versions coptes, comme le rappelle B. Capelle, « Regnavit a ligno (Ps 95, 10) », *Travaux liturgiques*, III, 1967, p. 211 sq.

* En Pr 3, 18, le texte hébreu dit : « [La Sagesse] est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent, *et ceux qui l'obtiennent sont heureux* » (trad. A. Guillaumont, Bible de la Pléiade). La LXX : « ... *et elle est sûre pour ceux qui s'appuient sur elle comme sur le Seigneur.* » On trouve la citation conforme à ce texte chez Origène et chez Grégoire de Nysse, par exemple. Elle permet de donner à Jésus-Christ, qui est le « Seigneur », à la fois le titre de « Sagesse » et celui d'« Arbre de vie » (Clément d'Alexandrie donne ici l'expression : « Arbre d'immortalité » : *Stromates* V, 72, 2, commentaire de A. Le Boulluec, *SC* 279, p. 250-251).

Une série de malentendus à partir de décalques maladroits de l'hébreu

* En Is 10, 22-23, le TM est compris: «La destruction est décidée, qui fera déborder la justice; et, l'extermination ainsi décidée, le Seigneur Dieu [...] l'accomplira sur tout le pays» (TOB). La LXX écrit: «Achevant et tranchant [la] *parole* en justice, car Dieu fera [une] *parole* tranchée sur toute la terre.» Les deux verbes grecs «achever» et «trancher» correspondent pour le traducteur à l'hébreu «l'extermination» et «ce qui est décidé», au sens de «décret d'extermination» (*sunteleîn*, pour le traducteur, peut signifier en certains contextes «achever» au sens d'«exterminer»; *suntémnein,* littéralement «trancher», peut signifier «décider»). Le mot grec *lógos* n'a pas son correspondant en hébreu: employé sans article, il peut avoir été ajouté pour créer avec le participe un nom: «ce qui a été décidé» (voir en Is 28, 22 un tour analogue). Paul cite une forme abrégée de ces versets en Rm 9, 28: «*En achevant et en tranchant [la] parole, le Seigneur fera sur la terre*», au sens de: «Le Seigneur accomplira sa parole sur la terre de façon achevée et tranchée.» L'idée d'extermination disparaît d'autant plus qu'un contexte différent a été créé dans la LXX par une autre modification: au v. 22a, «le reste [d'Israël] *sera sauvé*». Mais les lecteurs aussi bien de Rm 9, 28 que d'Is 10, 22-23, en présence de ces deux verbes ambigus, «achever» et «trancher» (une parole), ont à date ancienne (Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique,* 87; Tertullien et Cyprien également de leur côté) donné un autre sens à l'expression: ces mots évoquent une «parole concise et brève» («tranché» prend le sens de «abrégé») par contraste avec la prolixité des commandements de la Loi: le *lógos suntetmēménos,* ce n'est plus le «décret d'extermination», c'est l'Évangile! (Parfois, il s'agit seulement du précepte d'amour selon Mt 22, 37-38 ou du symbole de foi.) Voir : Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* VII, 19, *PG* 14, col. 1153-1154 A; Eusèbe, *Commentaire sur Isaïe, ad. loc.; Démonstration évangélique* II 3, 106; pseudo-Basile, *Commentaire sur Isaïe, ad. loc.*; Grégoire de Nysse, *Commentaire sur le Cantique des cantiques* XIV, p.418, 1 sq., *GNO* VI; Procope de Gaza, sur Is 10, 22-23, *PG* 87, 2 col. 2032 D-2033 A, avec une réflexion sur le fait que Paul, «étant hébreu», traduit le texte d'*Isaïe* «comme bon lui semble»). Les avatars des versets grecs d'Is 10, 22-23 supposent une incompréhension du «sens du traducteur» (voir *supra* p. 251 sq.). Le titre remarquable en latin de l'Évangile comme *Verbum breviatum,* issu de cette série d'avatars, n'a plus rien à voir avec le texte hébreu qui lui a donné naissance.

V. LA SEPTANTE DANS LA VIE SPIRITUELLE DES CHRÉTIENS ANCIENS

A. L'usage de la Septante dans la liturgie et la prédication

Le domaine des origines liturgiques chrétiennes est trop complexe pour que nous l'abordions ici. Les termes techniques les plus importants s'enracinent sans doute dans le judaïsme contemporain des écrits néotestamentaires, de langue grecque, mais ils s'en distinguent aussi, en dehors de quelques mots pour nommer les objets du culte («table», «autel»...). Un seul exemple: le mot *eukharistía* n'était pas employé dans le Pentateuque, qui utilisait le vocabulaire de la «louange» (*aineîn, aínesis*) pour rendre l'hébreu *tōdāh,* l'un des motifs du sacrifice de salut, la «reconnaissance» (Lv 7, *passim*). Le mot *eukharistía* n'apparaît que dans des textes juifs plus tardifs, comme les livres des *Maccabées* et ceux de Philon d'Alexandrie (J. Laporte, *La Doctrine eucharistique chez Philon d'A.,* Paris, 1972, avec bibliographie).

Certaines leçons propres à la LXX, passées dans la liturgie, ont revêtu chez les chrétiens une grande valeur religieuse. Ainsi en est-il de l'expression d'Is 9,5, «Ange du grand conseil» (voir p. 220), prise comme titre du Christ (Justin, *Dialogue avec Tryphon* 126, 1) et entrée dans les anaphores eucharistiques (Hippolyte, *Tradition apostolique* 2, 4).

Pour la prédication, dont on ne donnera également qu'un aperçu, il convient de distinguer les homélies qui commentent les «lectures» faites au cours des réunions liturgiques des jours de la semaine (nous connaissons des homélies d'Origène sur la plupart des livres de l'AT) et les *homélies de fête,* dont le point de départ est constitué par des versets de psaumes chantés pour ces fêtes. L'étude des homélies du cycle des fêtes est particulièrement fructueuse pour une meilleure connaissance des liens entre certains versets des *Psaumes* dans leurs formes grecques et les mystères chrétiens. Les collections byzantines de ces homélies festales (les «lectionnaires liturgiques») ont longtemps servi de modèles pour la prédication ou pour la lecture spirituelle des moines et ont perpétué la saveur religieuse des versets qui y étaient cités. Ainsi en est-il des versets utilisés dans la liturgie baptismale, ou pour le cycle de Pâques.

* L'expression «de puissance en puissance» du Ps 83, 8, alterne avec l'expression analogue «de gloire en gloire» de 2 Co 3, 18, dans

des contextes liés au baptême par Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, et plus tard dans des prières liturgiques byzantines (M. Harl, « From Glory to Glory. L'interprétation de 2 Co 3, 18b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale », *Kyriakon, Festschrift J. Quasten,* P. Granfield et J. A. Jungmann (éd.), Münster, 1970, vol. II, p. 730-735).

* Voir aussi, par exemple, le rôle de Za 14, 7 et du Ps 117, 24 dans la prédication pascale de Grégoire de Nysse (*The Easter Sermons of Gregory of Nyssa,* A. Spira et C. Klock [éd.], Cambridge, Massachusetts, 1981 : M. Alexandre, « Pâques, la vie nouvelle », p. 153-194).

Bibliographie. Article « Homéliaires orientaux, 3. homéliaires byzantins », *DS,* 1969 (R. Grégoire, avec bibliographie). — A. RAHLFS, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche, MSU* 5, Berlin, 1915, p. 122-230. — H. B. SWETE, *Introduction,* p. 471-473, donne un relevé de prières chrétiennes qui doivent leur forme à la LXX, ainsi qu'une liste de termes liturgiques identiques à ceux qu'avaient choisis les LXX. — J. VAN HAELST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens,* Paris, 1976 (nombreux exemples de papyrus liturgiques, de lectionnaires...).

B. Méditation et prière avec la Septante

Nous ne savons à peu près rien de la lecture privée de l'Écriture dans l'Église ancienne. Quelques exemples peuvent être donnés du privilège accordé à certains versets selon leur version grecque, de la valeur religieuse qui leur était liée, de leur usage pour la piété personnelle. Sous cette rubrique on peut citer les amulettes chrétiennes, les apophtegmes des moines, les inscriptions pieuses trouvées sur des édifices.

1. Amulettes

Plusieurs exemples signalés par J. van Haelst, *Catalogue des papyrus,* cité *supra* (chap. VII du catalogue, n°s 720-1063). O. Montevecchi (*Papirologia,* p. 283) fait remarquer que les papyrus magiques sont de date tardive (IIIe-IVe siècle) et que les éléments bibliques qui s'y trouvent peuvent être de provenance gnostique. Elle souligne cependant que l'influence de la LXX s'exerce là, à travers le christianisme qui lui a emprunté des formules liturgiques et religieuses.

* Le papyrus chrétien n° 129 (J. van Haelst) est constitué avec le seul texte du Ps 28, 3 : « La voix du Seigneur sur les eaux,/ le Dieu de gloire a tonné,/ le Seigneur sur les eaux abondantes. » Ce texte grec apporte les deux noms de « Seigneur » (= Jésus-Christ) et de « Dieu » (= le Père ?) ; il évoque le baptême (« la voix » = Jean Baptiste) en une extension universelle (« les eaux abondantes » : pour cette interprétation, voir Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 64, 4).

* Des versets du Ps 90 se lisent dans l'amulette étudiée par R. W. Daniel, « A Christian Amulet on Papyrus », *VC* 4, 1983, p. 400-404, avec références à d'autres amulettes utilisant le Ps 90, le plus utilisé pour les phylactères chrétiens : Dieu y est présenté comme le protecteur, en des termes usuels également dans les documents profanes (*antilḗptōr, kataphugḗ*), comme le montrent les requêtes aux Ptolémées (papyrus du IIe siècle avant notre ère). Les amulettes chrétiennes sont l'équivalent, en grec, des phylactères juifs que l'on trouve à Qumrân, en hébreu (J. de Waard).

Bibliographie. Outre le catalogue de J. van Haelst et les articles des dictionnaires (*s. v.* « Amulettes », *DACL* 1, 1907, par H. Leclecq ; « Amulette », *RAC*, col. 397-411, par F. Eckstein, J. H. Waszink, p. ex., avec références aux publications), voir G. J. M. Bartelink, « Phulakterion-phylacterium », *Mélanges C. Mohrmann*, Utrecht, 1973, p. 25-60.

2. *Apophtegmes ou sentences constitués de versets de la Septante*

A défaut de recueils qui les auraient réunis, voici quelques versets de la LXX trouvés dans des contextes chrétiens spirituels où, sous la forme que leur a donnée la LXX, ils prennent une valeur religieuse forte pour les moines :

* Ps 45, 11, « prenez du temps libre (*skholásate !*) et sachez que je suis Dieu » (M. Harl, « Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie des Pères cappadociens », *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age*, Paris, 1984, p. 220-241, cité p. 239).

* Gn 4, 7, les deux mots isolés de leur contexte (et différents du TM) : « Tu as péché ? tiens-toi tranquille ! » forment une sentence en *Constitutions apostoliques* II, 16, 4 : *hḗmartes hēsúkhason*.

* Dt 4, 9 (et souvent ailleurs), l'expression stéréotypée *prósekhe seautȭi*, « fais attention à toi-même », souvent citée comme maxime, donne lieu à toute une homélie de Basile de Césarée sur le thème de la « garde du cœur » et de la connaissance de soi (*PG* 31, 197-217 et S. Y. Rudberg [éd.], Stockholm, 1962).

3. Inscriptions

Des versets bibliques sont utilisés dans des inscriptions chrétiennes (comme elles l'étaient dans des inscriptions juives), sur les portes des églises ou des maisons particulières, sur les tombes, sur des bijoux-amulettes. D. Feissel donne des exemples qui complètent ceux que donnait L. Jalabert dans le *DACL* (III, 2, 1914 : « Citations bibliques dans l'épigraphie grecque »). Il note que presque toutes les citations sont dépendantes de la LXX. Le plus grand nombre vient du *Psautier*, notamment des psaumes utilisés dans la liturgie (un tiers des *Psaumes* sont représentés), en second lieu d'*Isaïe*. Les citations de l'AT sont beaucoup plus fréquentes que celles du NT. Certaines inscriptions juives donnent un texte grec conforme à la LXX (Za 5, 2-4). Le Ps 90 a une place privilégiée. Sa valeur prophylactique justifie qu'il soit même copié en entier sur une tombe. Les leçons propres à la LXX jouent ainsi un rôle dans la vie spirituelle des chrétiens.

* Variantes mineures en Ps 45, 12 (« Dieu est notre *défenseur* »), *antilēptōr*, là où l'hébreu emploie le terme concret « citadelle », ou en 90, 1 (l'« aide », *boētheia*, du Très-Haut, au lieu de « cachette, refuge ») ; variante plus significative, en Ps 79, 16, puisque l'expression « fils d'homme » (que le TM n'a qu'au verset 18) est un titre du Messie (*supra* p. 219).

Il n'existe malheureusement pas plus d'étude d'ensemble sur les formes propres à la LXX dans les inscriptions qu'il n'en existe pour les autres domaines de la vie religieuse des chrétiens.

Bibliographie. D. FEISSEL, « La Bible dans les inscriptions grecques », *Le Monde grec ancien et la Bible*, C. MONDÉSERT (éd.), Paris, 1984, p. 223-231.

VI. LA SEPTANTE A-T-ELLE EU UNE INFLUENCE SUR LA LANGUE ET LA LITTÉRATURE GRECQUES CHRÉTIENNES ?

La LXX a eu, semble-t-il, très peu d'influence sur le grec profane. Les hébraïsmes de sa syntaxe et les néologismes de son lexique se retrouvent dans d'autres textes seulement s'ils correspondent

à l'évolution générale de la langue grecque, et non à des innovations liées à la Bible. Les papyrologues, toutefois, relèvent dans les papyrus quelques expressions typiquement bibliques, utilisées en dehors des milieux juifs et chrétiens. Ainsi l'expression « Que vive le Seigneur ! » (*zễi kúrios*), utilisée pour affirmer avec force, est signalée par O. Montevecchi (*Papirologia,* p. 290) comme l'un des emprunts du grec profane à la LXX.

Qu'en est-il dans le monde des chrétiens?

Les citations de la LXX sont tellement nombreuses dans les textes des Pères que toute la littérature chrétienne de langue grecque est nécessairement marquée par cette œuvre initialement juive. Mais dans quelle mesure le grec de la LXX a-t-il eu une influence sur la formation du grec des chrétiens?

A. L'influence de la langue des Septante sur les auteurs chrétiens

1. Les sémitismes de la Septante

Repris ou évités dans le NT, se retrouvent-ils chez les Pères, à titre d'emprunts à l'Ancien Testament grec ? Il a été donné ci-dessus (p. 295 sq.) des exemples de jugements sévères des Pères sur la LXX, jugée obscure et obsolète, surtout à partir de l'époque d'or de la littérature chrétienne, lorsque les Pères sont formés à la rhétorique et préfèrent le retour à la langue « attique ». On remarque que les Pères citent parfois l'AT à travers la citation qu'en faisait un écrit du NT, dont la langue comportait moins d'hébraïsmes et était moins vieillie.

En réalité, les monographies consacrées aux premiers écrits chrétiens n'ont guère dégagé une influence des hébraïsmes syntaxiques de la LXX sur ces écrits. Les écrivains, comme déjà Clément de Rome, sont beaucoup plus liés à la rhétorique et aux expressions de la littérature profane de leur époque, par exemple à la prédication populaire et à la diatribe cynico-stoïcienne (A. Jaubert, Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens, SC* 167, Introduction, p. 32-39, et, pour l'influence de la langue de la LXX, p. 42 : il s'agirait surtout de la langue liturgique du judaïsme tardif).

A. Hilhorst a consacré une belle étude à ce sujet pour le *Pasteur* d'Hermas. Le problème, en ce cas, était de savoir si l'auteur avait pour langue maternelle une langue sémitique. La réponse de A. Hilhorst est négative : les sémitismes syntaxiques de cet ouvrage,

très précisément étudiés, se trouvaient déjà dans la LXX et, dans certains cas, avaient évolué depuis leur emploi dans la LXX. Les sémitismes étaient devenus des éléments traditionnels dans le grec du NT et des tout premiers écrits chrétiens. Dans le *Pasteur* d'Hermas, ce serait un phénomène d'imitation de la LXX.

La connaissance des œuvres chrétiennes ultérieures (Justin, Irénée...) montre que même ces sémitismes «traditionnels» disparaissent de la langue des écrivains. Ils subsistent seulement dans les citations. La langue des Pères n'a à peu près pas adopté de tours syntaxiques «septantiques».

2. Les néologismes sémantiques de la Septante

On peut cependant relever quelques mots propres à la LXX (des néologismes sémantiques) qui ont été adoptés par les écrivains chrétiens, dans certains contextes religieux: le christianisme hérite d'un vocabulaire dont les emplois dans la LXX avaient modifié la valeur. Ces mutations de sens, liées aux contextes de la spiritualité juive postbiblique, sont ainsi enregistrées dans le grec des chrétiens. C'est en ce sens, par exemple, que l'on peut voir une promotion religieuse du vocabulaire concernant les humiliations et les souffrances du martyr, ou encore l'adoption par les moines de termes de la LXX pour décrire certains aspects de leur vie intérieure.

* Pour les mots signifiant la «dérision», notamment *empaigmós,* voir M. Harl, «Un groupe de mots grecs dans le judaïsme hellénistique: à propos d'*empaigmós* dans le Psaume 37, 8 de la Septante», *Mémorial A. J. Festugière,* Genève, 1984, p. 89-105.

* Quelques mots tirés des *Psaumes:* l'«acédie» des moines, cette «tristesse» qui assoupit, vient du Ps 118, 28; la «méditation» en tête à tête avec Dieu (*adoleskhía, adoleskheîn,* plusieurs fois employé dans le Psaume 118) vient d'une interprétation de Gn 24, 63 (Isaac sortit dans la plaine pour «parler» [?], c'est-à-dire, selon Philon, les Targums et les Pères, pour prier seul à seul avec Dieu).

* Le vocabulaire de la petitesse ou de la pauvreté (par exemple les mots de la famille de *tapeinoûn-tapeínōsis*) a cessé d'être péjoratif dans la LXX, alors qu'il l'était dans le grec de l'époque classique. Sur l'évolution sémantique et la «promotion spirituelle» du vocabulaire grec de la pauvreté, voir A. Gelin, *Pauvres de Yahvé dans l'Ancien Testament, Témoins de Dieu* 14, 1953.

* Pour le thème de la «simplicité» du cœur, ou de son «unité», voir l'histoire du mot grec *monakhós* (le «moine» en tant que soli-

taire ou en tant que contemplatif ayant fait «l'unité» de son âme: M. Harl, «A propos des *Logia* de Jésus: le sens du mot *monakhós*», *REG* 73, 1960, p. 464-474). Ici l'origine du mot n'est pas la LXX elle-même mais ses révisions du IIe siècle, citées par Eusèbe de Césarée (voir A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 41-45).

Bibliographie. M. HARL, «Y a-t-il une influence du "grec biblique" sur la langue spirituelle des chrétiens?», *La Bible et les Pères*, Paris, 1971, p. 243-262. — A. HILHORST, *Sémitismes et latinismes dans le «Pasteur» d'Hermas*, Nimègue, 1976. — H. B. SWETE, *Introduction*, p. 462-477 («Influence of the LXX on Christian Literature»).

B. La Septante a-t-elle donné des modèles littéraires?

On peut aussi relever quelques exemples d'imitation par les écrivains chrétiens de formes littéraires qu'ils lisent dans la LXX: narrations, dialogues, sentences, prières..., associées à quelques grands thèmes comme ceux de la migration, de la vie au désert, de la montée sur la montagne, du cheminement sur la voie du Seigneur, du sentiment du péché...

1. Des mots de la Septante prégnants d'une attitude spirituelle

L'influence de la LXX peut venir d'un seul mot lorsque celui-ci est prégnant de toute une attitude spirituelle, au sein d'une scène typique, lorsqu'un personnage biblique exprime, par un seul geste, un aspect essentiel de sa foi.

* La prière peut être un «cri» lancé vers Dieu, comme l'Écriture le dit du sang d'Abel le juste injustement tué (Gn 4, 10) ou de Moïse (Ex 8, 12; 14, 15, etc.). Voir par exemple Théodoret de Cyr, sur le Ps 3, 5.

* «Lever les yeux» est nécessaire pour être illuminé, comme le Seigneur le dit à Abraam (Gn 13, 14 *et al.*), de même qu'il faut «s'élever» sur la montagne comme le fit Moïse (Ex 19, 3 sq.) pour y recevoir la lumière (*PGL s. v. anabaínō*; verbe clé de l'ascension spirituelle dans le *Commentaire du cantique* et la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse par exemple).

* Le début de toute marche conforme à l'ordre de Dieu consiste

à « sortir » de soi et de ce que l'on connaît, comme il fut dit à Abraam (Gn 12, 1), et comme le montrent les « extases » des personnages inspirés (Gn 15, 12 pour Abraam. Note M. Harl, pour Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit,* Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 15, Paris, 1966, p. 39-40).

* Moïse enfant « croissait » (Ex 2, 12), ce qui est le début de toute la montée spirituelle (Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum* XII, p. 354, 11 sq., *GNO* VI).

* « Marcher derrière » Dieu (et non « derrière les dieux étrangers ») est une image hébraïque rendue littéralement en grec (Nb 32, 12 ; Jos 14, 9 ; 3 R 14, 8 ; 4 R 23, 3 ; Ps 62, 9, etc.), passée dans la langue des chrétiens avec une préférence pour le verbe *akoloutheîn,* « suivre » (pour l'expression latine qui en dépend, voir S. Déléani, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien,* Paris, 1979, p. 44-47 pour l'origine vétérotestamentaire).

* L'âme est « blessée » par le trait d'amour divin comme la fiancée du *Cantique des cantiques* (Ct 2, 5 et 5, 8).

* Les grands orateurs cappadociens revivent le paradoxe mystique d'Abraam qui se découvre « terre et cendres » au moment où il parle avec Dieu (Gn 18, 27, note *ad loc., Bible d'Alexandrie,* I et M. Harl, « Le langage de l'expérience... », p. 24).

* L'âme atteinte par un coup imprévu d'origine divine est profondément touchée et réduite au silence ou au repentir : diverses scènes bibliques sont présentées dans la LXX avec le verbe grec *katanússesthai,* qui donnera le nom de la « componction » (voir *supra* p. 253).

* Plusieurs exemples de modèles vétérotestamentaires sont utilisés par Athanase dans la *Vie d'Antoine,* comme ils le sont de façon plus générale dans la littérature hagiographique chrétienne. Par eux sont transmises des expressions typiques de la LXX : il ne faut pas « se retourner en arrière » comme le fit la femme de Lot (Gn 19, 26) ; Antoine était « simple » (*áplastos*) comme Jacob (Gn 25, 27) ; il restait en extase, « stupéfait » comme Daniel (allusion à Dn 4, 16 = 4, 19 A. Rahlfs, version de Théodotion, verbe unique dans la LXX, non attesté ailleurs semble-t-il, repris par Athanase en 82, 2, *apeneoûsthai,* « être rendu muet de stupeur ») ; il répétait comme Élie : « Le Seigneur est vivant, devant qui je me tiens *aujourd'hui* » (leçon propre à la LXX en 3 R 18, 15, citée par Athanase en 7, 12). Autres références *ap.* M. Harl, « Le langage de l'expérience... », p. 24.

Bibliographie. M. HARL, « Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs », *Mystique et Rhétorique,* F. BOLGIANI (éd.), Florence, 1977, p. 5-34 (= *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa,* 1977).

2. La Septante comme modèle de formes littéraires

Ce champ d'études est à peu près inexploré. Le *Psautier* a-t-il été imité par des cantiques chrétiens? Un domaine paraît à coup sûr largement tributaire des récits de la LXX. Il ne s'agit plus de ces scènes particulières que nous avons présentées dans le paragraphe précédent, mais d'un récit tout entier, celui du martyr des Maccabées, modèle des récits de martyres. Le vocabulaire de la LXX pour décrire les souffrances du juste persécuté, ainsi que l'a mis en lumière G. Bertram dans divers articles du *TWNT* et dans plusieurs autres publications, a déjà servi de modèle pour le récit de la passion de Jésus: c'est le commencement d'une longue série de récits de martyres, où la langue de la LXX sera gardée vivante.

Bibliographie. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, 2e éd. 1966.

Le constat que nous n'avons cessé de formuler tout au long de cette étude, à savoir l'absence d'études littéraires sur la LXX — qui d'ailleurs ne seraient possibles qu'en prenant les livres un à un — interdit de répondre à la question fondamentale : la LXX fut-elle une œuvre au sens plein du terme ? Seules des études d'un type nouveau, qui la liraient pour elle-même, indépendamment du texte qu'elle traduisait, et qui chercheraient en elle ses propres procédés d'écriture, permettront peut-être un jour de comprendre en quoi, et comment, elle fut véritablement «écrite», comme plusieurs de ses lecteurs actuels commencent à le penser. De telles études sont vivement souhaitées.

Une vision de son histoire au cours des siècles permet néanmoins de conclure ainsi: malgré le caractère obsolète de sa langue, elle a été active dans le christianisme pendant plusieurs siècles et l'est restée dans le monde oriental de langue grecque; lue et commentée jusqu'à la fin du monde de Byzance, elle y a été créatrice de sens, monument de culture et de religiosité.

CHAPITRE IX

LA SEPTANTE DANS LE MONDE CHRÉTIEN. CANON ET VERSIONS

De quels livres est constitué l'Ancien Testament de l'Église ancienne? Quel rapport entretient-il avec la LXX des Juifs hellénophones? En quoi le Canon chrétien se distingue-il du Canon de la Bible hébraïque? Telle est la première série de questions auxquelles le présent chapitre voudrait répondre. Il envisage ensuite le rôle des traductions dans la diffusion de la LXX : comment l'AT grec est-il devenu la Bible de presque toutes les Églises des premiers siècles? Jusqu'à quand a perduré cette influence centrale de la LXX dans la vie de l'Église?

I. LE PROBLÈME DU CANON CHRÉTIEN

A. Les sources

Quatre types de sources nous renseignent sur l'AT de l'Église ancienne, du Ier au IVe siècle (E. Junod):

— les **listes de livres de l'AT**, au nombre de 12. La plus ancienne de ces listes, celle de Méliton, date du dernier tiers du IIe siècle. La liste d'Origène remonte au premier tiers du IIIe siècle. La liste hébraéo-araméenne contenue dans le manuscrit du patriarcat grec de Jérusalem 54 est peut-être antérieure au IVe siècle. Les neuf

autres listes sont du IVe siècle; sept d'entre elles sont données par des écrivains ecclésiastiques : Amphiloque d'Iconium, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Épiphane de Salamine, qui en propose trois, et Grégoire de Nazianze. Les deux dernières listes sont des listes officielles: la première est le Canon 59 du concile de Laodicée (entre 341 et 381), la seconde le Canon 85 des *Canons apostoliques.* Les listes d'Origène et du *Hierosolymitanus* 54, ainsi que l'une des trois listes d'Épiphane, donnent la translittération grecque du titre hébreu des livres. L'ensemble de ces listes va plutôt dans le sens d'une **collection étroite réduite aux livres de la Bible hébraïque.**

— les **premiers codices de l'AT,** dont aucun n'est antérieur aux années 350. L'ordre et le nombre des livres diffèrent partiellement entre le *Vaticanus,* le *Sinaiticus* et l'*Alexandrinus.* Ces manuscrits témoignent en faveur de l'existence, dans l'Église grecque, d'une **collection large** des livres bibliques (comprenant les deutérocanoniques) et d'une **collection de taille intermédiaire** (ne comportant que certains des deutérocanoniques).

— les rares **observations d'auteurs chrétiens** sur l'AT ou sur le statut de tel ou tel livre. Il en ressort que les auteurs chrétiens ont conscience de recevoir un AT qui ne correspond pas exactement à la Bible des Juifs, sans qu'il leur paraisse nécessaire de procéder au relevé des différences.

— les **citations de l'AT** dans la littérature chrétienne. L'étude de ces citations est aujourd'hui facilitée par les volumes de la *Biblia Patristica* (citée *supra* p. 293).

B. La sélection des livres de l'Ancien Testament

On se rappelle que, vers la fin du Ier siècle de notre ère, les rabbins réunis à Jamnia ont opéré une sélection parmi la collection jusque-là ouverte des Écrits, en éliminant par exemple le *Siracide.* C'est à ce moment-là que la collection en question a été définitivement close dans le judaïsme (voir p. 114). Si le corpus de l'AT grec contient plus de livres que le Canon hébraïque, c'est parce que l'Église a hérité des livres juifs avant les décisions de Jamnia et que, par la suite, elle ne s'est jamais sentie contrainte par ces dernières.

Quels sont les livres que l'AT offre en plus des livres du Canon hébraïque? Jusqu'au IIIe siècle, ces livres supplémentaires ne se réduisent pas aux «deutérocanoniques» mais comprennent égale-

ment certains des livres que l'on appelle « pseudépigraphes ». Le NT cite comme Écriture *4 Esdras, 4 Maccabées,* les *Psaumes de Salomon,* l'*Ascension d'Isaïe,* l'*Assomption de Moïse* et *Hénoch.* Dans la première moitié du IIᵉ siècle, Clément de Rome cite plusieurs pseudépigraphes. A la fin du IIᵉ siècle, Clément d'Alexandrie fait référence à *4 Esdras,* l'*Assomption de Moïse,* l'*Apocalypse de Sophonie,* les *Oracles sibyllins,* l'*Apocalypse d'Élie,* l'*Apocalypse d'Ézéchiel* et *Hénoch. Hénoch* est cité comme Écriture dans le NT (*Lettre de Jude*), par Barnabé (16,5), Athénagore (*Supplique* 24), Clément d'Alexandrie (*Eclogé,* 2).

Origène a joué un rôle central dans la délimitation du corpus de l'AT. L'exemple d'*Hénoch* peut servir d'illustration. Vers 229, dans le *Traité des principes, Hénoch* fait partie des Écritures. Vers 234, dans le *Commentaire sur Jean* (VI, 217), Origène hésite sur le statut canonique d'*Hénoch.* A la fin de sa vie, dans le *Contre Celse* (V, 54), Origène indique que, le plus souvent, *Hénoch* n'est pas tenu pour divin par les églises. D'une manière générale, Origène a adopté une classification en usage dans le judaïsme alexandrin de son époque: elle distingue entre les livres *endiáthēkoi,* « testamentaires », les livres *apókruphoi,* « apocryphes », et les livres qui, comme *Tobit* ou *Judith,* ne sont ni testamentaires ni apocryphes. Seuls les livres testamentaires étaient lus à l'assemblée liturgique et faisaient l'objet de commentaires ou d'homélies. Les livres apocryphes ne font pas partie des Écritures; leur utilisation demande des précautions. Quant à la troisième catégorie de livres, son statut est défini dans l'*Homélie sur les Nombres* 27, 1 : ces livres (Origène cite *Esther, Judith, Tobit, Sagesse*) sont réservés aux débutants, car ils contiennent un enseignement simple de morale, sans obscurité, immédiatement accessible au lecteur.

On retrouve chez Athanase au IVᵉ siècle une analyse proche de celle d'Origène, mais avec des inflexions intéressantes. Dans sa *39ᵉ lettre festale* de 367, il distingue trois catégories de livres : les livres canoniques, au nombre de 22 — ce sont les livres de la Bible hébraïque; les apocryphes, qui portent par exemple les noms d'Hénoch, Isaïe, Moïse — ces livres, qualifiés de « mensongers » et de « condamnables », correspondent à nos pseudépigraphes; enfin il y a les « autres livres » dont Athanase donne une liste — *Sagesse, Siracide, Esther, Judith* et *Tobit*; ces livres ne contiennent pas d'enseignements voilés et de mystères; ils sont recommandés aux catéchumènes, parce qu'ils exhortent à haïr le péché et à fuir l'idolâtrie; ils sont clairs en eux-mêmes et ne nécessitent pas de

commentaire. On voit quelle est l'évolution par rapport à Origène : les apocryphes sont désormais connotés péjorativement.

Ainsi tout se passe comme si, du Ier au IVe siècle, l'Église grecque manifestait une tendance croissante à limiter son AT aux livres du Canon hébreu. L'origine de cette évolution est peut-être à chercher dans les nécessités de la polémique antijuive : au IIe siècle, dans sa controverse avec Tryphon, Justin cite uniquement les livres admis par les Juifs dans leur Canon.

Un cas particulièrement frappant de l'influence juive sur l'Église est constitué par l'*Ecclésiaste*. Cette œuvre n'a été traduite qu'au IIe siècle de notre ère sans doute par un prosélyte devenu rabbin en Palestine, Aquila (voir p. 145). Les chrétiens ne paraissent pas avoir hésité à adopter cette traduction d'un juif au moment même où la controverse entre chrétiens et juifs est forte.

Il faut noter toutefois que l'influence du Canon hébreu sur l'Église grecque ne s'est pas exercée jusqu'au bout : les deutérocanoniques ont en général été maintenus dans le corpus de l'AT. Pourquoi ? Il faut ici invoquer l'hypothèse de A. C. Sundberg. Dans le judaïsme postérieur à Jamnia, il y a trois sortes de livres : les 24 livres du Canon ; les livres dont la lecture est permise, comme le *Siracide* ; les livres dont la lecture est interdite, notamment la littérature apocalyptique. La suggestion de A. C. Sundberg est la suivante : les livres dont la lecture est permise dans le judaïsme correspondent aux deutérocanoniques chrétiens, les livres dont la lecture est interdite par les rabbins correspondent aux pseudépigraphes. A l'appui de cette suggestion, il fait valoir plusieurs indices : le *Siracide* est cité par le Talmud ; Origène connaissait le titre hébreu de *1 Maccabées*, ce qui prouve que ce livre était lu par les Juifs de son époque ; Jérôme connaissait des exemplaires araméens de *Tobit* et de *Judith* ; enfin le livre de la *Sagesse* est cité au XIIIe siècle par Moses ben Naḥman, à qui il n'a pu parvenir que par des sources juives ; en revanche, aucun pseudépigraphe ne paraît connu du judaïsme postérieur à Jamnia. Ainsi l'influence du judaïsme sur la définition chrétienne du corpus de l'AT aurait été double : d'une part, l'influence du Canon hébreu de Jamnia, d'autre part, l'influence de la catégorie des livres dont la lecture est considérée comme profitable ou du moins sans danger.

La contrainte que le judaïsme a exercée sur la définition du Canon de l'AT grec a une limite qu'il faut signaler pour ne pas fausser les perspectives. C'est la liste des livres hébreux qui a exercé cette influence, non le contenu des livres, encore moins le texte hébreu

de ces livres. Les livres de l'AT sont toujours lus sous leur forme grecque. Cela veut dire :

— Les livres comprennent leurs compléments absents de l'original sémitique (*Esther* et *Daniel*).

— Les livres ne font qu'un avec leurs « appendices », *Daniel* avec *Suzanne, Bel et le dragon, Jérémie* avec *Baruch, Lamentations* et *Lettre*. Irénée de Lyon (*Contre les hérésies* V, 35, 1) cite un passage de *Baruch* en l'attribuant à Jérémie ; c'est que, pour lui, *Baruch* fait partie du livre de *Jérémie*.

— Le *Psautier* est lu avec les enrichissements qui lui ont été apportés sans doute vers le IVe siècle : le psaume supplémentaire « hors numérotation », dont Athanase est le premier à parler (*Lettre à Marcellinus* 14 et 25), et les 14 *Cantiques* (ou *Odes*), qui se divisent en deux catégories : les *Cantiques* présents dans l'AT (ainsi les *Cantiques* de Moïse d'*Exode* 15, 1-9 et de *Deutéronome* 32, 1-43) et les 5 *Cantiques* qui sont absents de l'AT et dont l'origine est diverse. La *Prière de Manassé*, dont l'original est sans doute hébreu, est une reconstruction de la prière mentionnée en *2 Paralipomènes* 33, 18 ; le *Magnificat*, le *Nunc dimittis* et le *Benedictus* proviennent du NT ; enfin l'*Hymne du matin* est une création de l'Église ancienne (voir *supra* chap. VIII, p. 301).

Ainsi donc l'Église grecque n'a pas connu le retour au texte hébreu qui caractérise l'entreprise de Jérôme dans l'Occident latin. Tout au contraire. Elle témoigne d'une tendance à l'enrichissement du texte grec reçu.

C. Les livres qui font problème

1. Esther

Ce livre ne devrait pas faire problème puisqu'il se trouve dans le Canon hébraïque. Il offre ainsi l'originalité d'être le seul livre du Canon hébraïque à ne pas être agréé sans hésitation par l'Église grecque. Il ne fait pas partie des livres canoniques dans les listes de Méliton, d'Athanase, de Grégoire de Nazianze et d'Amphiloque. Il est cité à la dernière place dans les listes d'Origène, du *Hierosolymitanus* 54 et d'Épiphane. Athanase le range parmi les « autres livres ». Amphiloque signale que « certains croient devoir ajouter *Esther* » à la liste des livres canoniques. Origène et Athanase considèrent le livre d'*Esther* comme destiné aux débutants et

aux catéchumènes. En revanche, *Esther* fait partie du Canon de Cyrille de Jérusalem, qui le classe parmi les livres historiques. On le trouve également dans le canon 59 du concile de Laodicée et dans le canon 85 des *Canons apostoliques*.

Comment expliquer ces hésitations sur le statut d'*Esther*? Sans doute par l'influence du judaïsme rabbinique. En effet la canonicité d'*Esther* reste un sujet de discussion avant et après Jamnia. C'est le seul livre du Canon hébreu qu'on n'ait pas retrouvé à Qumrân. Pour Rabbi Samuel (mort en 254), «*Esther* ne souille pas les mains» (= n'est pas canonique); d'autres rabbins affirment qu'*Esther* a été composé «en esprit saint» (TB *Megilla* 7a). La difficulté est due au fait qu'*Esther* ne peut être attribué à un auteur connu comme prophète avant l'époque perse. Toutefois le TB *Baba Batra* 14b—15a affirme qu'il a été composé par les hommes de la Grande Assemblée. Ce qui a finalement imposé *Esther* dans le judaïsme, c'est son lien avec la fête des Pourim, à l'occasion de laquelle il est lu, les 14 et 15 adar.

2. 1-4 Maccabées

Flavius Josèphe se réfère à *1 Maccabées* en *Antiquités juives* XII, 6, 1. Clément d'Alexandrie connaît *2 Maccabées* (*Stromates* V, 14). *1-4 Maccabées* sont absents des listes anciennes des livres bibliques. Toutefois Origène signale qu'«en dehors des [22 livres des Hébreux] sont les *Maccabées*, qui sont intitulés *Sarbeth sabaniel*»; il est à peu près sûr qu'Origène vise ici le seul *1 Maccabées*, dont la langue originale est l'hébreu; en revanche, il ne songe pas à *2-4 Maccabées*, écrits en grec (sauf *2 Maccabées* 1, 1-2, 18, dont la langue originale est sans doute l'araméen). On a, avec le témoignage d'Origène, la preuve que *1 Maccabées* faisait partie du corpus vétérotestamentaire de l'Église d'Alexandrie dans les années 200.

Au IVe siècle, si le *Vaticanus* n'offre pas les livres des *Maccabées*, en revanche la liste du Canon 84 des *Canons apostoliques* signale *1-3 Maccabées*, le *Sinaiticus 1* et *4 Maccabées*. Au Ve siècle, l'*Alexandrinus* contient *1-4 Maccabées*.

Il faut donc noter que l'Église grecque a des difficultés pour admettre dans sa totalité *1-4 Maccabées*. Et, dans le corpus maccabéen, *3* et *4 Maccabées* sont moins admis qu'*1* et *2 Maccabées*.

3. *Psaumes de Salomon*

La langue originale de ce livre était l'hébreu. Il a été composé sans doute à la fin du Ier siècle avant notre ère, s'il est vrai que le *Psaume* 2, 26-30 décrit la mort de Pompée. Le livre est absent des listes des premiers siècles. En revanche, il est mentionné dans des listes plus récentes, celles de l'*Alexandrinus,* de la *Synopse* du pseudo-Athanase et de la *Stichométrie* de Nicéphore (où il figure parmi les livres contestés, sur le même plan que *Maccabées, Sagesse, Siracide, Esther, Judith, Suzanne, Tobit*). Par conséquent, on peut dire que ce livre n'est intégré à la LXX que marginalement, et pas avant le Ve siècle.

D. Similitudes et différences avec le Canon hébreu

D. Barthélemy a donné une bonne description des différences et des similitudes entre la Bible hébraïque et l'AT des chrétiens. Dans les deux cas l'attribution pseudépigraphique à Moïse est limitée aux cinq livres de la Loi. A la différence de ce qui se passe à Qumrân, les deux corpus n'admettent ni *Révélation de Moïse* ni *Testament.*

Le *Psautier* chrétien est très proche du *Psautier* hébreu : 150 psaumes ; ils contrastent ainsi nettement avec la forme abondante d'un des *Psautiers* qumrâniens.

La Bible hébraïque et l'AT chrétien ne contiennent qu'une seule apocalypse : *Daniel.* Cela contraste nettement avec Qumrân.

La Bible hébraïque contient deux pseudépigraphes salomoniens : *Ecclésiaste* et *Cantique des cantiques.* La LXX en ajoute un : *Sagesse.* A partir du Ve siècle, et uniquement dans certains manuscrits, apparaît un deuxième pseudépigraphe : les *Psaumes de Salomon.*

Il y a un ajout à *Jérémie* dans la Bible hébraïque : *Lamentations.* Il y en a deux de plus dans la LXX : *Baruch* et *Lettre de Jérémie.*

Aux livres historiques anciens, la Bible hébraïque a ajouté *Chroniques* (= *Paralipomènes* de la LXX) et *Esdras-Néhémie* (= *2 Esdras* de la LXX). La LXX donne en plus : *1 Esdras* (= *3 Esdras* de la Vulgate), qui fait partiellement doublet avec *2 Paralipomènes* et *2 Esdras,* et *1-4 Maccabées.* Encore faut-il rappeler que le corpus maccabéen, principalement *3* et *4 Maccabées,* est toujours resté « à la frontière » du corpus vétérotestamentaire de l'Église grecque.

La Bible hébraïque admet des histoires romancées : *Ruth, Jonas, Esther*. La LXX en donne deux supplémentaires : *Tobit* et *Judith*.

Reste le cas du *Siracide*, présent dans la LXX, mais absent du Canon hébreu. Comme le signale D. Barthélemy, sa présence dans la LXX « doit se caractériser comme une non-élimination plutôt que comme une admission ».

E. La classification des livres canoniques de l'AT

La tripartition des livres des Écritures en Loi, Prophètes et Écrits semble disparaître dans l'Église ancienne, qui lui substitue la distinction entre livres appartenant au Canon hébreu et « autres livres ». Dans leur description du Canon hébreu, les auteurs chrétiens mettent souvent tous les livres sur le même plan, en se contentant d'attribuer à chacun un **numéro d'ordre.** Ce numéro est compris entre 1 et 22, puisque les livres du Canon hébreu sont, selon les chrétiens, au nombre de 22, et non de 24 (voir p. 116). Un second chiffre apparaît parfois : 27 livres d'après Épiphane de Salamine (*Panarion* 8, 6, 1-4). En effet, selon que l'on compte les 4 livres des *Règnes*, les 2 livres des *Paralipomènes* et les 2 livres d'*Esdras* comme faisant un total de 8 (livres) ou de 3 (ensembles de 8 livres au total), on obtient 27 ou 22. Épiphane fait remarquer que 22, qui est le total des lettres de l'alphabet hébreu, est en réalité identique à 27, puisqu'il y a 5 lettres de l'alphabet hébraïque qui ont une double forme. Ce qu'Épiphane ne dit pas, mais qui peut être implicite dans cette équivalence entre 22 et 27, c'est ceci : si les 22 livres de l'AT peuvent être décomptés comme 27 livres, alors on peut dire que l'AT et le NT forment un diptyque parfait puisque le NT contient 27 livres.

Selon P. Katz, les 22 livres de l'AT présents dans les descriptions des Pères grecs correspondraient en fait à l'ordre palestinien des livres antérieurs aux décisions de Jamnia. Cet ordre serait également celui de la diaspora. Cette dernière l'aurait conservé plus longtemps que le judaïsme de Palestine. A. C. Sundberg a réfuté cette thèse qui ne tient compte ni des témoignages judéo-alexandrins sur la tripartition des Écritures ni des sources rabbiniques sur la clôture des Écrits à Jamnia et qui, surtout, ne prend pas en compte les nombreuses variations attestées chez les Pères sur l'ordre des livres. Par exemple, la séquence *Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Job* est attestée chez Méliton, Athanase et le *Vaticanus*.

Mais Cyrille de Jérusalem, Épiphane, Grégoire de Nazianze et Amphiloque mettent *Job* en tête de la séquence, l'*Alexandrinus* le met en deuxième position ; enfin Origène met *Job* en vingt et unième position de sa liste et le *Sinaiticus* en dernière position.

A partir du IVe siècle, certains auteurs grecs ne se contentent plus d'énumérer les livres du Canon hébreu ; ils s'efforcent de trouver des classifications tenant compte du contenu ou de la forme des livres.

— La **tripartition** entre 12 livres historiques (le Pentateuque, *Josué, Juges, Ruth, 1-4 Règnes, 1-2 Paralipomènes, 1-2 Esdras, Esther*), 5 livres poétiques (*stikhērá*, littéralement disposés par stiques, par vers : *Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique*) et 5 livres prophétiques (les *XII, Isaïe, Jérémie + Baruch, Lamentations* et *Lettre, Ézéchiel* et *Daniel*) apparaît chez Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse* IV, 35), Grégoire de Nazianze et Léonce de Byzance (chez lequel les 5 livres poétiques sont qualifiés d'exhortatifs, *parainetiká*). Même tripartition chez Amphiloque, pour qui les livres historiques ne sont que 11 (*Esther* est absent).

— Épiphane de Salamine (*Traité des poids et mesures* 4) présente une tentative originale d'organiser les 22 livres en **4 Pentateuques plus 2 livres isolés** : le Pentateuque des 5 livres de la Loi de Moïse, le Pentateuque des écrits ou des hagiographes (*Josué, Juges + Ruth, 1-2 Paralipomènes, 1-2 Règnes, 3-4 Règnes*), le Pentateuque des 5 livres poétiques, le Pentateuque des 5 livres prophétiques. Les 2 livres isolés sont *1-2 Esdras* et *Esther*. Cette classification est reprise chez Jean Damascène (*Sur la foi* IV, 17).

— Le pseudo-Chrysostome (*PG* 56, 513) atteste une **tripartition** (qui paraît isolée) entre le **genre historique** (l'Octateuque, les *Règnes, Esdras*), le **genre exhortatif** (*symbouleutikón* : il comprend *Proverbes, Siracide* pourtant absent des 22 livres, *Ecclésiaste, Cantique*) et le *genre prophétique* (les « 16 » prophètes, *Ruth* et *Psaumes*).

Un sous-ensemble enfin doit être signalé, car il est particulièrement fréquent à partir du Ve siècle. L'ensemble des 8 premiers livres historiques (le Pentateuque, *Josué, Juges* et *Ruth*) est appelé l'**Octateuque** (littéralement l'ensemble de 8 volumes).

Bibliographie. D. BARTHÉLEMY, « Eusèbe... » ; « L'état de la Bible... ». — R. BECKWITH, *op. cit. supra* p. 119. — E. JUNOD, « La formation et la composition de l'AT dans l'Église grecque des quatre premiers siècles », J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon*, p. 105-151. — P. KATZ, « The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria », *ZNTW* 47, 1956, p. 191-217. — D. G. MEADE, *op. cit. supra*, p. 119. — A. PAUL, « Les pseudépigraphes juifs de langue grecque », *Études ACFEB*, p. 71-94. — A. C. SUNDBERG, *The Old Testament, passim*.

II. LA SEPTANTE MÈRE DE TRADUCTIONS MULTIPLES

La LXX a été traduite en de nombreuses langues orientales et occidentales. Et même lorsque, dans un domaine linguistique, les traducteurs ont eu recours à l'hébreu, il y a toujours une influence indirecte de la LXX.

A. En Orient

1. Le **syriaque** est un dialecte de l'araméen oriental parlé à l'origine dans la région d'Édesse dès le Ier siècle de notre ère. Devenu la langue des chrétiens de **Syrie** et de **Mésopotamie**, il se subdivise en syriaque oriental, parlé par les nestoriens des Empires sassanide, omeyyade et abbasside, et en syriaque occidental, langue des jacobites de l'Empire byzantin.

La **vieille version syriaque** de l'AT paraît avoir été faite directement sur l'hébreu au Ier siècle de notre ère. Mais ce texte ancien a été révisé au cours des âges à l'aide de la LXX pour aboutir à ce que l'on appelle la *Peshitta* ou *Peshitto,* la version « simple » ou « courante ». L'influence de la LXX y est nette pour le Pentateuque, *Isaïe,* les *XII* et les *Psaumes.*

La **version Syro-Hexaplaire** est la traduction en syriaque de la recension origénienne de la LXX. Elle est l'œuvre de l'évêque jacobite de Tella, Paul, réfugié à Alexandrie à la suite de l'invasion perse. Paul était à la tête d'une équipe de traducteurs, dont le diacre Thomas. La traduction fut achevée en 616-617. Elle possède une importance considérable pour l'étude du texte de la LXX et des révisions juives (voir chap. IV, p. 136).

La **version de Jacques d'Édesse** est la révision de l'AT syriaque entreprise vers 705 à partir de la Peshitta et de la Syro-Hexaplaire, à seule fin de les fondre ensemble. Jacques d'Édesse a également utilisé des manuscrits de la LXX qui paraissent refléter le texte lucianique.

2. En **Égypte**, lieu de naissance et de développement de la LXX, la langue **copte**, dérivée de l'ancien égyptien, a conservé une position suffisamment importante parmi les populations paysannes indigènes pour nécessiter des traductions de la Bible dans les années 150-200. **Des traductions** au pluriel, car le copte comporte divers dialectes. On peut distinguer au moins six versions dialectales : les

versions saïdique (de Haute-Égypte), achmimique (dans la région d'Achmim et de Thèbes), subachmimique (Lycopolis en Moyenne-Égypte), oxyrhynchique (Moyenne-Égypte), fayoumique et bohaïrique (dans le Delta). La datation précise de ces versions est problématique. Toutes ont été traduites sur la LXX, dans un état textuel qui peut varier d'un livre à l'autre. La version saïdique a été dominante à partir du concile de Chalcédoine (451), qui a entraîné la formation de l'Église monophysite copte. A partir du XIe siècle, c'est la version bohaïrique qui l'emporte. Elle est toujours en usage dans la liturgie de l'Église copte.

3. Le christianisme fut introduit en **Éthiopie** vers 320-330, lorsque Frumence de Tyr réussit à convertir le roi d'Axoum. A la fin du Ve siècle, des moines syriens réalisèrent la conversion définitive de l'Éthiopie et introduisirent le monachisme et la doctrine monophysite. La **traduction** de la Bible fut entreprise sans doute à partir des années 500 et fut réalisée en **langue guèze**, ou éthiopien classique, langue parlée dans le royaume d'Axoum sur les plateaux du nord de l'Éthiopie. Il semble que la version éthiopienne ait des rapports avec le texte grec transmis par le codex oncial *Vaticanus* (B) et avec la LXX hexaplaire.

Cette version a subi des révisions à travers les siècles, peut-être sur l'hébreu et l'arabe. Assez vite le guèze est devenu une langue morte réservée à la liturgie. Mais ce n'est qu'à une date récente que la version guèze fut traduite en **amharique**, la langue officielle de l'Éthiopie. La version guèze est restée la version officielle de l'Église d'Éthiopie. L'AT de cette traduction est aussi utilisé par les Juifs éthiopiens, les **Falashas.**

4. L'**Arménie** fut la première nation à adopter le christianisme comme religion officielle, en 301, lorsque le roi Tiridate III fut baptisé par Grégoire l'Illuminateur. Au début du Ve siècle, le prêtre et moine **Mesrob Machtotz** mit au point l'écriture arménienne, permettant ainsi à l'arménien de devenir une langue écrite, le **grabar.** La Bible fut le premier texte à être traduit en grabar par Mesrob Machtotz lui-même, assisté de Sahak le catholicos de l'Église arménienne et d'autres collaborateurs.

Quelle langue a servi de base à la **version arménienne?** Les historiens arméniens de l'Antiquité sont partisans tantôt du grec et tantôt du syriaque. Les spécialistes modernes hésitent eux aussi entre ces deux langues. Au cours des siècles, la version arménienne originelle, appelée la **Vieille Arménienne,** a connu des révisions, notamment à partir de la LXX hexaplaire.

5. La **Géorgie** fut christianisée peu après l'Arménie. La traduction de la Bible fut entreprise à partir du Ve siècle et ne fut achevée que tardivement. *1-2 Maccabées* ne furent traduits qu'au XVIIIe siècle, à partir de la version slave.

La **version géorgienne** n'est pas traduite sur la LXX, mais sur la version arménienne. A partir du VIIe siècle, cette version ancienne a fait l'objet de révisions successives sur le texte grec de la LXX et même, pour certains livres, sur la LXX hexaplaire. Cet alignement de la version géorgienne sur la LXX s'explique par le fait que l'Église géorgienne est restée fidèle à travers les siècles au monde byzantin. La version géorgienne est toujours en usage dans l'Église géorgienne.

6. La plus ancienne **version arabe** de la Bible était celle de Hunayn ibn Ishaq (808-873), qui était traduite sur la LXX. Elle a disparu en totalité. La plus ancienne version connue est, elle, traduite sur l'hébreu. C'est celle de **Saadiah Gaon** (882-942), Juif égyptien, chef (gaon) de l'école rabbinique de Babylone. D'autres versions ultérieures sont également faites sur l'hébreu.

L'influence de la LXX dans le domaine arabe est avant tout indirecte. A partir des Xe et XIe siècles, les jacobites, les nestoriens et les melkites effectuent des **versions arabes** de la Bible à partir de la Peshitta syriaque, mais aussi en utilisant la Syro-Hexaplaire. A partir du Xe siècle, mais surtout du XIIIe siècle, des versions arabes sont entreprises à partir des versions coptes, elles-mêmes traduites sur la LXX.

B. En Occident

1. La **vieille version latine** a été traduite sur le grec et, en ce qui concerne l'AT, sur la LXX. On distingue la **version «africaine»** (*Afra*), en usage au début du IIIe siècle en Afrique et connue par les nombreuses citations de Cyprien de Carthage, et les **révisions «européennes»**, alignées sur les recensions grecques les plus correctes. Ces révisions se caractérisent par leur évolution rapide, de dix années en dix années. Il en résulte une grande diversité textuelle, et même une véritable confusion. La vieille version latine reste en usage même après la traduction de Jérôme faite sur l'hébreu dans les années 400. Au VIe siècle, la *Règle du maître* cite la vieille latine, Benoît ne recourt à Jérôme qu'à une seule reprise; le texte normal de Cassiodore est vieux latin. Grégoire le Grand contamine conti-

nuellement la version de Jérôme, qu'il cite, à l'aide d'éléments vieux latins. Les manuscrits bibliques procèdent de la même façon. Ce n'est qu'avec Isidore, au début du VIIe siècle, et Bède, dans les années 700, que la version faite sur la LXX sera éliminée au profit de la traduction de Jérôme, qui ne porte pas encore le nom de *Vulgate* (ce nom apparaît seulement au XIIIe siècle sous la plume de Roger Bacon). Mais l'élimination de l'ancienne traduction de la LXX ne sera jamais totale : de nombreuses églises conservent leur *Psautier* local ; la version de ce livre que Jérôme fit sur l'hébreu n'a jamais réussi à s'imposer dans la liturgie ; quant à la révision que le même Jérôme avait faite sur le texte grec d'Origène, elle fut adoptée en Gaule : d'où le nom de *Psautier gallican.*

2. Vers 350, **Ulfila** (ou Ulphilas), évêque arien des **Goths** de Mésie, traduit la Bible à partir du grec. Cette **version gothique** demeure le plus ancien témoignage littéraire daté dans une langue germanique. L'AT est connu seulement par quelques fragments. Si l'on en croit l'historien arien Philostorge (*GCS*, J. Bidez, F. Winkelmann [éd.], Berlin, 1972), Ulfila aurait omis de traduire les *Règnes* pour ne pas accentuer l'ardeur belliqueuse de ses ouailles. La version gothique paraît être sortie de l'usage dès le Ve siècle.

3. **Cyrille** (mort en 869), missionnaire des **Slaves** et évangélisateur de la Moravie, et son frère **Méthode** (mort en 885) ont traduit la Bible à partir de la LXX. On discute de l'état textuel de la version grecque utilisée par les deux frères. Au cours des siècles, cette version a subi des remaniements ; des livres furent traduits à nouveau soit sur la LXX, soit sur l'hébreu (*Esther*), soit sur le latin de la *Vulgate*. La **version en vieux slave** reste la Bible officielle des Églises orthodoxes de langue slave. Cette version a elle-même été traduite dans les diverses langues vernaculaires du domaine slave.

C. Conclusion

Ainsi, on peut dire que, jusqu'au VIIe siècle, le texte de la Bible des Églises chrétiennes est la LXX, soit sous sa forme originelle grecque, soit dans une de ses nombreuses traductions. Deux exceptions seulement : la Syrie et la Mésopotamie lisent l'AT dans une version syriaque faite directement sur l'hébreu, tandis que les Melkites utilisent à partir du IVe siècle une version syro-palestinienne traduite également sur l'hébreu.

A partir du VIIe siècle, la conception de Jérôme, qui prône le retour à l'*hebraica veritas,* l'emporte dans le monde latin, mais sans

pouvoir totalement éliminer la LXX : les Églises latines conservent leurs antiques *Psautiers* traduits sur le grec. De plus cet effacement de la LXX est contrebalancé, en Occident, par l'apparition, au IXe siècle, de la traduction vieux slave faite sur le grec et, en Orient, par l'importance grandissante du rôle de la LXX. C'est ainsi que l'Église syriaque révise sa version ancienne d'après la LXX et met en circulation des versions nouvelles faites sur la LXX. Dans le domaine arabe lui-même, où l'hébreu a joué un rôle central, la LXX n'est pas absente. Le triomphe de la « vérité hébraïque » ne s'affirmera que beaucoup plus tard, à l'époque moderne et contemporaine, où les traducteurs de l'AT dans les langues européennes et méditerranéennes effectuent presque toujours leur travail à partir du texte hébreu. Encore ce triomphe est-il toujours resté limité. D'abord parce que la LXX, sous sa forme grecque ou dans une de ses traductions, demeure la Bible de l'Église copte d'Égypte, de l'Église éthiopienne et des Églises orthodoxes. Ensuite parce que les traducteurs du TM ont régulièrement recours à la LXX chaque fois que l'hébreu apparaît incompréhensible. Tant il est vrai qu'on ne peut se passer de cette « traduction mère » que reste la LXX. Il n'est pas jusqu'au judaïsme lui-même qui ne soit partiellement dans une situation identique : la Bible des Juifs falashas n'est-elle pas l'AT de la LXX sous sa forme guèze ?

Bibliographie. G. DORIVAL ET ALII, « Versions anciennes... ». — S. P. BROCK, « Bibelübersetzungen ». — C. ESTIN, « Les traductions du Psautier », J. FONTAINE, C. PIETRI, *Le Monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, p. 67-88. — J. GRIBOMONT, « Les plus anciennes traductions latines », *ibid.*, p. 43-65. — S. JELLICOE, *The Septuagint*, p. 243-268. — P. PETITMENGIN, « Les plus anciens manuscrits de la Bible latine », J. FONTAINE, C. PIETRI, *op. cit.*, p. 89-127. — O. WERMELINGER, « Le Canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin », J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, *Le Canon de l'AT*, p. 153-210.

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

INDEX ANALYTIQUE
AVEC
GLOSSAIRE DES TERMES TECHNIQUES
CONCERNANT LA SEPTANTE

Les livres bibliques sont exclus de cet index: on trouvera les références aux pages qui concernent chacun d'eux danx l'*Index des citations bibliques*.
L'orthographe des termes de la tradition juive (Mishnah, etc.) a été rendue conforme à celle de R. LE DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, Rome, 1966; *La Nuit pascale*. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42, *Analecta Biblica* 22, Rome 1963. D'autres orthographes sont également usuelles. Voir par exemple H. L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, traduction et adaptation françaises de M. R. HAYOUN, Paris, 1986.

INDEX DES AUTEURS MODERNES

On indique ici la page où le titre des ouvrages et articles cités apparaît pour la première fois avec les références bibliographiques complètes.

TABLE DES MATIÈRES

Première partie
L'HISTOIRE DE LA SEPTANTE DANS LE JUDAÏSME ANTIQUE

Deuxième partie
LE TEXTE DE LA SEPTANTE ET SES PROBLÈMES

Aux éditions du Cerf

LA BIBLE D'ALEXANDRIE

Traduction et annotation des livres de la Septante
sous la direction de Marguerite Harl

1. **La Genèse,** par Marguerite Harl
2. **L'Exode,** par Alain Le Boulluec et Pierre Sandevoir.
3. **Le Lévitique,** par Paul Harlé et Didier Pralon.
4. **Les Nombres,** par Gilles Dorival.
5. **Le Deutéronome,** par Cécile Dogniez et Marguerite Harl.

Achevé d'imprimer le 7 octobre 1994
dans les ateliers de Normandie Roto *Impression* s.a.
61250 Lonrai
N° d'imprimeur : 14-1923
Dépôt légal : février 1988
Nouveau dépôt légal : octobre 1994

Cet ouvrage est le premier manuel de langue française consacré à la Septante. Ses neuf chapitres abordent les problèmes que soulève cette version grecque de la Bible hébraïque, née dans le judaïsme hellénistique, adoptée ensuite comme Ancien Testament par les premières Églises chrétiennes, y compris de langue latine. Il présente les résultats acquis et l'état des questions; il trace aussi les perspectives de la recherche à venir. Sont posées les diverses questions encore débattues : d'ordre historique, textuel, linguistique, littéraire, exégétique. Des regroupements bibliographiques et trois copieux index en font aussi un instrument de travail indispensable. C'est, de plus, une introduction d'ensemble à la collection ''La Bible d'Alexandrie'', traduction annotée des livres de la Septante en cours de publication.

Marguerite Harl, professeur émérite à la Sorbonne, dirige la collection "La Bible d'Alexandrie", traduction annotée de la Septante. Elle est assistée pour ce projet par Gilles Dorival, Maître de conférences à l'université de Tours et Olivier Munnich, Assistant à l'université de Grenoble III.

COLLECTION DIRIGÉE
PAR LE GRÉCO 25 DU CNRS

Publiée par le Groupe de Recherches Coordonnées sur l'histoire du christianisme ancien (GRÉCO 25 du CNRS) regroupant huit équipes de recherches, la nouvelle collection « Initiations au christianisme ancien » publiera chaque année plusieurs volumes d'introduction méthodologique aux diverses spécialités qui explorent ce vaste domaine.





41,90 €
Sodis 8238254
ISBN 978-2-204-02821-9 (Cerf)
ISBN 2-222-04155-4 (C.N.R.S.)
ISSN en cours
2011-X